محمد المزوغي

تحقيق ما للإلحاد من مقولة



منشورات الجمل

محمد المزوغي: تحقيق ما للإلحاد من مقولة


مكتبة
الفكر الجديد

محمد المزوغي

تحقيق ما للإلحاد من مقولة

منشورات الجمل



محمد المزوغي: **تحقيق ما للإلحاد من مقولة**، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com



مقدمة

في كتابه «الاعتقاد في الإعتقاد» زعم الفيلسوف الإيطالي جاني فاتيمو (Vattimo) بأنه «لا أحد اليوم يمكنه أن يقول إنّ الله غير موجود؛ ولا حتى إن وجوده وطبيعته مُبَرهن عليها عقلانيا مرة واحدة وإلى الأبد[١]». وفي موضع آخر ذهب أبعد من ذلك وقال بأنه ليس هناك اليوم من «حُجج فلسفية مَتينة لكي يغدو المرء ملحدا، أو على أية حال لكي يرفض الدين»[٢]. رأي من هذ القبيل نَعثر عليه عند فيلسوف ايطالي آخر، وهو بندتو كروتشي (Croce). ولقد ذكر مرّة أنه اطلع على قصة تحكي على امرأة اختلجها الشك أمام كنيسة الدومو بميلانو وسألت الفيلسوف: «قل لي، بصراحة، هل الله موجود؟» فما كان من الفيلسوف إلاّ أن أجابها، وهو يهزّ رأسه بأنفة، «كلاّ». انطباع كروتشي هو أن كاتب هذه القصّة اختار فيلسوفا قليل القيمة. لماذا؟ لأنه «من جهة أولى، إلى سيدة كريمة تطرح عليكم سؤالا مُحيّرا وهي على عتبة دومو ميلانو، يجب، بسبيل التملّق، إجابتها دائما بـ«نعم»؛ ومن جهة

(١) G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano 2007[2], p.66.

(٢) ID, *Credere di credere*, *Ibid*, p. 18. "Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei, o comunque per rifiutare la religione".



ثانية لأن الفيلسوف لا يُنكر أبدا حقيقة الله، والمماحكات لا تقع على هذه النقطة بل على الطرق المتعدّدة لتعريفه[1]».

هذا الكتاب الذي أضعه بين يدي القارئ هو محاولة نقدية لدحض أطروحات فاتيمو وكروتشي ومن جرى مجراهما، من المفكرين المؤمنين أو أشباه المؤمنين. ونقول خلافا لما ادّعاه فاتيمو: إن اليوم (ودائما) يمكن للمرء أن يقول إنّ الله غير موجود، وعكس تصريحه الثاني نقول إن هناك حُججا فلسفية متينة لكي يغدو المرء ملحدا، أو على أية حال لكي يرفض الدين، أيّ دين، ومهما كان ومن حيث أتى. إن ترجيح هذه الأطروحة وتبنّيها باعتداد وصدق، هو التصرّف الأكثر عقلانية، من زاوية نظرية، والأكثر فضيلة وإنسانية، من زاوية أخلاقية، وهو الأكثر تحرّرا وتنويرا من زاوية اجتماعية.

أظن أن أكثر ما يضرّ بالفلسفة هو التخاذل النقدي والمهادنة مع الدين، أو محاولة ايجاد ذرائع للتخفيف من حدة التعارض الجوهري بين العقلانية الفلسفية، من جهة، وتلك المنظومة الهاتكة للعقل والتي نتعجّب، من موقعنا كعقلانيين، كيف لا تزال قائمة إلى يومنا هذا وتستمرّ في استقطاب الجموع وتجنيدهم بكل الوسائل، من جهة أخرى. وسأحاول في نصي هذا عرض حجج المؤمنين وحجج الملحدين والماديين، على الأصعدة المختلفة، بحسب الطاقة والوسع، وبالقدر من الموضوعية المطلوبة في هذا الشأن، دون التجنّي على أحد، ولكن دون التأرجح أو عدم البتّ. ولذلك عمدتُ إلى سرد كمية من النصوص وإيراد حشد من الشهادات الأصلية، وإن تعذر ذلك، رجعتُ إلى أدبيات ثانوية، لكي أتيح للقارئ فرصة التثبت والتدقيق.

---

(١) B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, Laterza, Roma - Bari, 1967, p. 14.



وكما قلتُ أعلاه فهذا الكتاب فيه استعراض نقدي جدالي للمسألة الدينية وعلى رأسها مسألة وجود الله واستتباعاتها النظرية والعملية، وبالتالي فهو ليس بعَرض جاف لمختلف الآراء على شاكلة تواريخ الملل والنحل الكلاسيكية، بل فيه موقف واضح وصريح لطرف ضد الآخر. وأعتقد أن الظروف الراهنة تُحتّم على المفكرين الأحرار إعادة الخوض في هذه المسألة بجدية، لأن العقلانية في العالم العربي الآن تواجه مخاطر كبيرة، خصوصا بعد زوبعة ما يسمّى بالربيع العربي الذي هو في الواقع ربيع الوهابية الصهيونية. فالأدبيات النّاقدة للدين شهدت فتورا وتراجعا كبيرين في المدة الأخيرة، حيث تُركت الساحة خالية للفكر الوهابي الصهيوني كي يترع كما يشاء، ويَبثّ سمومه اللاعقلانية من منابر الفضائيات، ويقوم بحملة كاسحة ضد الفكر التنويري والإلحاد. المفكرون العرب المهتمون بالشأن الديني، هم بدورهم، كثيرا ما هادنوا وأقاموا خطوطا حمراء ضد أي نقد مقوّض للدين، بل تكفلوا، أحيانا، هم أنفسهم بالتصدي للخيار الإلحادي. لقد تفادوا الغوص في عمق الاشكالية واكتفوا بمناقشة الممارسات الفوقية للمتدينين، والتركيز على أن المسألة تكمن في تأويل خاطئ أو مشطّ للنصوص المؤسسة، كما يقول أركون، وأن أعمال المتشددين واجرامهم مخالفة لروح الدين الأصيل ومنافية لمبادئه السمحة. فهم يكتفون بالظاهر وينسون عمق المسألة، وأقصى ما يطرحونه باحتشام، هو العودة إلى «عقلانية» المعتزلة، والاستئناس بأطروحاتهم التأويلية للنص القرآني وكأن تملّك الإرث الاعتزالي هو الحل الأقوم للتصدّي للفكر الشمولي الوهابي المتزمت. لا ينبغي، في نظرهم، التشكيك في وجود الله، ولا ينبغي الوصول إلى حد نقد الوحي نقدا جذريا والعمل على تقويض أسسه الأسطورية، ولا يجب تشريح الكتب المقدسة وإجرائها على محك العقل وتبيين تناقضاتها البنيوية، والبرهنة



على أنها خطابات أسطورية خرافية، رجعية بأتم معنى الكلمة، لا تعمل إلاّ على طمس الحقيقة واتلاف الطاقة الذهنية وتخريب أخلاق الناس. كل هذا ـ مع رهط هؤلاء المفكرين المحدثين ـ يجب أن ننساه ونتفادى الخوض فيه، فالمقدسات، كما قال أركون في مداخلته الكارثيّة ضد سلمان رشدي، لا تُمَس ولا ينبغي أن تُمس لأنها الرأسمال الرمزي للشعوب. المسموح به هو التوسع في جزئيات تأويليّة غير ذات قيمة معرفية، والمكوث في جدالات ونقاشات لإصلاح منظومة خرافية لا يمكن اصلاحها. ولكن هذا الصنف من التفكير أثبت، وما زال يثبت تباعا، فشله الذريع: فهو لم يولّد أي أفكار ثورية، ولم يُقوّض أي شيء، بل أقصى مداه هو أنه دغدغ مشاعر المؤمنين، واستحثّهم على التشبّث بإيمانهم الخرافي، لأنهم لم يستشفوا منهم أي بوادر نقد راديكالي لمُسلمّاتهم اللاهوتية، أو نَقض لمشروعية دينهم. لم يروا منهم إلاّ مماحكات جدالية حول بعض التفاصيل يُمكِنهم، بالاعتماد على نصوص دينية أخرى وعلى مرجعيات إسلامية مغايرة، نقضها أو دَحرها، وبالتالي إعادة إرساء الأرثودكسية وكأن شيئا لم يكن. والنتيجة، كما نلاحظ الآن، هي أن أعمال هؤلاء المفكرين، إن لم تفد في تحييد الفكر الديني عموما، فقد فشلت في كبح تصاعد التيارات الدينية المعادية للعقل والتنوير، بل إن الخطاب الديني الأسطوري العنيف ازداد حدّة واكتسح الفضائيات والشبكات العنكبوتية في الشرق والغرب، وأخذ يقوم بحَملة تجهيل مضادة مآلها الوحيد هو العودة بالشعوب العربية إلى أحلك عهود القرون المظلمة. وأظن أن الوهابية العالمية المتصهينة، التي تَقف وراء حملات الهوس الديني الأسطوري الذي اجتاح العالم العربي منذ أكثر من نصف قرن، لن يهدأ لها بال، ولن تستكين إلاّ إذا حوّلت عالمنا إلى صحراء فكرية قاحلة، وساقت الناس كالقطيع إلى



جحيم الشريعة، وأتمّت مهمتها بالقضاء الكلّي والنهائي على أي بصيص من نور العقل فيهم.

هذا الكتاب هو نقد للدين في العمق، لا مُهادنة فيه ولا مراوغة، حاولنا التوجّه إلى صلب الموضوع مباشرة، ودون تردّد، والتصدي للمحور الأساسي الذي يرتكز عليه الدين. ومحور الدين وأساسه هو الاعتقاد في وجود الله، الذي بدونه لا تقوم ترسانته الخرافية ولا تستقيم معتقداته وعباداته، وإذا نُسِف هذا المعتقد من الجذور فإن المنظومة برمّتها ستهوي على نفسها ولن يبقى منها شيئا يُذكر. وهو ما رُمنا القيام به في عملنا هذا.

١ . لا تملّق في الإلحاد

قبل الدخول في صلب الموضوع أودّ أن أسوق ملاحظتين أو ثلاث على كروتشي وفاتيمو: إن نصيحة كروتشي بأنه من الحصافة بمكان، عدم استثارة حساسية سيّدة كريمة ـ وهي على عتبة المعبد، تهمّ بالصلاة ـ ويجب على العكس من ذلك تثبيتها في إيمانها والقول لها بأن الله موجود، هي نوع من ازدواجية الحقيقة، أو بالأحرى نوع من إلجام العوام.

ثم إن السيدة الكريمة التي يتحدّث عنها كروتشي ويَنصح الفيلسوف بالتملّق إليها، ليست بذاك القدر من البلاهة ونقصان التدبير الذي يصوره عليها غالبا أهل الأديان وخصوصا المسلمون (وللأسف أيضا بعض الفلاسفة مثل كانط ونيتشه). وكأنّي بكروتشي يقول: بما أن تلك السيدة، كما كل النساء ناقصة عقل ودين، فعلينا أن نُجاريها كالطفل الصغير، وأن نُلقّنها درسا في الايمان بالله، حتى وإن كنا لا نعتقد فيه، أو نشك في امكانية إدراك حقيقته. لكنه لو نَظر إلى هذه الحادثة من زاوية أخرى لاعترَفَ بسُموّ هذه السيّدة وتَفوّقها على الرجل



في هذه النقطة بالذات، أعني في قدرتها على الارتياب في وجود هذا الكائن الذي ورثت الإيمان به عن طريق العادة والتقليد. فكَم من الرجال الذين تجاوزوا عتبات المعابد دون أن يختلجهم الشك في وجود الكائن الذين هم ذاهبون للرّكوع إليه؟ وكم هي الأديان التي ابتدعها رجال واستأثروا بالقيام عليها ونشرها بالقوة؟ أن يختلج امرأة الشكّ في وجود الإله فهذا أمر محمود ويجب أن يحسب لحسابها. والشخص الذي يصل إلى عتبة كنيسة أو مسجد أو معبد ولازالت تتملّكه مشاعر القلق وعدم الارتياح، وتنتابه الشكوك في الإله الذي هو ذاهب لعبادته، لا يمكن أن يكون ناقص عقل اطلاقا.

الثانية، التي يشترك فيها فاتيمو مع كروتشي ومع فلاسفة آخرين هي القول بأنه لا يمكن نفي الألوهية، وأن الفيلسوف لا يُنكر وجود الله. هذه أطروحة غريبة وصادمة للغاية، وأتعجب كيف يمكن لفيلسوف مُدقّق مثل كروتشي أن يقول شيئا من هذا القبيل. أين نضع الدوكسوغرافيا القديمة التي تحدّثت عن فلاسفة ملحدين؟ أين نضع أقوال أفلاطون في النواميس؟ كيف نُقيّم شهادة شيشرون في كتاب «طبيعة الآلهة» حيث أورد نكتة عن دياغوراس الملقّب بالملحد (Diagoras, atheos ille qui dicitur)، الذي حاججه أحد الرسّامين قائلا: أنت الذي لا تؤمن بالعناية انظر إلى هذه اللوحات التي تُصوّر كم من الناس نجّتهم صلواتهم من الغرق في البحر، فردّ عليه: أنا أرى النّاجين، لكن الهالكين الذين غرقوا، أين صوّرتموهم؟ ثم أين نضع شكوك الشاعر يوربيدس وبروطاغوراس في وجود الآلهة؟ وما هي التهمة التي أودت بحياة سقراط إن لم تكن الإلحاد؟ بروديكوس فيلسوف يوناني من القرن الرابع قبل الميلاد كان فيلسوفا ملحدا بأتم معنى الكلمة: لقد أنكر وجود الآلهة جملة وتفصيلا؛ أعطى تفسيرا سيكولوجيا تاريخيا لنشأة هذا المعتقد وقال إن الآلهة هي مجرّد كيانات



متواضع عليها أنتجتها خيالات البشرية، وسببها هو أن الناس في البداية نظرا لجهلهم ألّهو قوى الطبيعة؛ العناية الإلهية لا معنى لها، لأن الإنسان وحده في هذا الكون، ويخضع لقوانين الطبيعة، وحياته في تحوّل مستمر، وهو عرضة مثل كل الكائنات الحية إلى الكوارث والمحن والتجارب السيئة، ولا تستطيع أية قوة إلهية الإبقاء على نفسه بعد فناء الجسد؛ الفضيلة هي ثمرة اجتهاد شخصي، والقيم ليست هي واقعية ثابتة، بل هي تعاليم نابعة من مواضعات إنسانية وبالتالي فهي «قوانين» وليست «طبائع»[١].

أما ديموقريطس فهو لا يرى أي مبدأ فوق الذرات: هي كيانات قديمة (خالدة) لا تعتمد إلاّ على ذاتها، وبتركيباتها المختلفة تحدّد ماهية الأشياء وتصيغ تحوّلاتها. إننا نعثر في نظرية ديموقريطس الذرية على التقرير الجليّ للمادّية والإلحاد في أنقى معانيهما. وهي تعاليم، يكتب أحدهم، تقريبا كاملة بحيث إن الإلحاد الحديث لم يضف إليها شيئا جديدا[٢]. هذه التعاليم نعثر عليها عند أبيقور الذي أعاد احياء فلسفة ديموقريطس، ووقع ترجمة معانيها إلى اللغة اللاتينية في أبيات خالدة للشاعر الروماني لوكراسيوس. حيث يحوصل في احدى أبياته من الكتاب الأول العناصر المكوّنة للمادية والإلحاد: «إن رعب النفس هذا والظلمات يجب أن يقشّعا ليس من نور الشمس أو من شهاب النهار، بل من مشهد الطبيعة والعقل. وهذه العملية نبدأها بالتعبير عن مبدأ أن لا شيء ينشأ من لا شيء بفعل إله. فعلا الرعب تمكّن من البشرية

---

(١) S. Zeppi, *Un passo delle Leggi e la filosofia di Prodico*, in "Rivista di storia della filosofia", Anno X, 1955, p. 220.

(٢) G. Ruffino, *La scienza fisica e l'ateismo*, in AA. VV, *L'ateismo contemporaneo*, I, Società Editrice Internazionale, Torino 1967, pp. 383-406.



الفانية لأنهم يشاهدون عديد الظواهر في الأرض والسماء دون أن يدركوا أسبابها ويعتبرونها ناتجة من قوة إلهية غامضة. ولذلك فإننا حينما نتيقّن من أن لا شيء يأتي من لا شيء، سنرى بأكثر دقة موضوع بحثنا: من أي شيء استمدت الأشياء وجودها، وكيف تتحقق الأشياء دون تدخل الآلهة».

إن شهادة أفلاطون في النواميس، لهي أكبر دليل على وجود الإلحاد في مجتمع القرن الرابع قبل الميلاد في بلاد اليونان، بل وتَفشّيه حتى في شريحة واسعة من الشباب آنذاك. ومن المحتمل أن أقواله في الكتاب العاشر من النواميس تصف فلسفة بروديكوس الملحد وأتباعه، كما أثبت المؤرخون: الملحدون حسب أفلاطون يرفضون الإعتقاد في الألوهية والعقل المنظم للعالم، ويرون أن الأجرام السماوية هي مجرّد تراب وأحجار (γὴν τε κάι λὶθους)، غير قادرة على العناية بالأشياء الإنسانية[١]. هؤلاء الفلاسفة الماديون يقولون بأن العناصر الأولى، وكذلك الأرض والأجرام السماوية والحيوان والنبات هي من صُنع الطبيعة والمصادفة ولم تأت إلى الوجود بواسطة عمل العقل، أو بواسطة أي إله أو صناعة ما. وحتى القوانين المدنية والتشريعات والقرارات السياسة لا علاقة لها بالآلهة بل هي فعاليات نابعة من خبرة الإنسان، ومبادئها ترتكز على مجرد فرضيات مُتواضع عليها. وبالتالي فإن الاعتقاد في وجود الآلهة ليس بالأمر الحقيقي المطابق للوجود، بل هو مجرّد اختراع انساني، ومفروض من نواميس الدولة طبقا لاتفاق المشرعين، بحيث إنه يختلف باختلاف الأماكن والأزمان. ويقولون إن مبادئ العدل لا توجد في الطبيعة على الإطلاق، بل إن البشرية هي التي تبدعها بحسب أوضاعها وأحوالها، وتُغيّر على الدوام من

(١) النواميس، ٨٨٦د ٧.



قواعدها، وبالتالي فإنها صالحة فقط في أوقات معينة وظروف محددة.

هذه هي تقريبا العناصر المكوّنة لكل إلحاد: نكران وجود الله، نكران العناية، نكران الخلق من عدم، ونكران خلود النفس والبعث. وقد دخل أفلاطون في مماحكة مع هؤلاء الفلاسفة، الذين من المحتمل أنهم استهووا الشباب المتعلّم في تلك الفترة، واقترح لعلاج أولئك الملحدين «المرضى» اقناعهم بأن نسق إلحادهم مبني على مقدمات فاسدة، وعلى تقديم وتأخير معاكس لترتيب الأشياء في ذاتها. إن الملحدين، حسب رأي أفلاطون، يَتَوهّمون أن السبب الأول لنشوء كل الأشياء وفسادها، ليس هو السبب الأول بل إنه السبب الأخير، ويعتقدون أنّ ما هو السبب الأخير هو الأول. ولهذا فقد أخطؤوا في تصورهم لطبيعة الكون والآلهة. المادة في نظام الطبيعة هي ثانوية أما الروح، التي هي المبدأ من حيث إنها كائن ذاتي الحركة، يُسيّر العالم ويرعاه. وهذه الروح ليست واحدة بل اثنتين: تلك التي تفعل الخير وتلك التي لديها القدرة على فعل النقيض. الأولى، عندما تتلقى العقل الإلهي بحق فهي توجّه الأشياء كلها نحو العدل والسعادة. أما الثانية، تلك التي تتزاوج مع الغباء، فإنها تفعل عكس ذلك تماما.

الخلاصة هي أن الآلهة موجودون، وأنهم يعتنون بالبشر، وأنهم لا يغفرون الظلم أبدا، حتى وإن عمد أحدهم إلى استمالتهم بالصلوات والقرابين. أفلاطون يبرر فورته ضد الإلحاد لأسباب أخلاقية، ويقول بأنه تكلّم بشدّة ضد أولئك الأشرار، خوفا من أن يفعلوا ما يروق لهم ويعملوا طبقا لتصوراتهم بشأن الآلهة.

إذن النصوص الفلسفية بمفردها والشهادات التاريخية، وما تبقّى من شذرات فلاسفة ما قبل سقراط، تبيّن بما فيه الكفاية أن الملحدين موجودون وأنّ نكران الألوهية ليس هو بدعة استحدثها مفكروا العصر الحديث، بل متساوق للتفكير الحر منذ القديم.





I

أفكار مسبقة عن الإلحاد

١ . عود على بدء. استحالة الإلحاد

إن الحملة ضد الملحدين متواصلة خطيّا ولم تهدأ منذ القديم إلى يومنا هذا. الإعتراضات ضدهم تراوحت بين القدح والتشهير، والقليل من خصومهم حاولوا بجدّ مجابهتهم ببراهين مضادة، متينة ومقنعة. أفلاطون، في النواميس، لم يدّخر أي نعت تحقيري إزاء ملاحدة عصره: تارة يَصفهم بأنهم أشرار، وتورا أخرى بأنهم مرضى، ثم زعم أنهم محتارون وغير مستقرين في آرائهم، لأن في آخر حياتهم يعودون إلى رشدهم ويحتضنون إيمانهم العتيق. يتوجّه إلى الشاب الذي وقع فريسة الإلحاد بهذه النصيحة: «أيها الولد إنك حديث السن، والزمن بِوَقعه، سيجعل الكثير من الآراء التي أنت عليها تتغيّر وتُصبح النقيض: يجب عليك أن تترقّب الزمن لكي تغدوَ حاكما في المسائل الهامة، والشيء الأهم بالنسبة لك هو أن تحيا حياة صالحة أو تحيا عكس ذلك. فأنتَ لست الوحيد، ولا أصدقائك، الذي يتبنّى ذاك الرأي حول الآلهة، لكن هناك دائما، نسبة من الناس مصابين بهذا المرض (τηv vοσον εχοvτες). وأستطيع أن أبيّن لك، نظرا لأنني لاقيتُ الكثير منهم، ألاّ أحد بعد أن تبنّى الرأي الذي يقول إن الآلهة



غير موجودين ظل أمينا لهذا الرأي بالذات حتى الشيخوخة[١]».

المرض والجنون أو الهرطقة والحيوانية هي النعوت التي غالبا ما يُلقيها المؤمنون والمتعاطفون معهم على الملحدين أو المشككين في الدين. المسلمون أضافوا الشيطان كعامل تلبيس على الملحدين، فهو الذي «أوهم خلقا كثيرا أنه لا إله ولا صانع، وأن هذه الأشياء كانت بلا مُكوّن. وهؤلاء لمّا لم يدركوا الصانع بالحسّ ولم يستعملوا في معرفته العقل، جحدوه[٢]».

ولا تختلف الوضعية حتى في العصور الحديثة. هناك من تجاوز الحدّ، وأقصى الملحد من مملكة الإنسانية العاقلة، وهناك من أخرجه تماما من مملكة الجنس البشري ورماه في حضيرة الحيوان. في القرن التاسع عشر قال أحد العلماء الفرنسيين: «الإنسان الملحد لا يمكن أن يكون إلاّ مجنونا أو مارقا[٣]». فيكتور هوغو: «ملحد! ماذا يمكن أن يعنيه؟ كائن في صورة إنسان، يستحق أن يتبوّأ مكانه بين الدواب!». إن رفض الأولوهية هو بحد ذاته أمر شنيع أخلاقيا، فضلا عن أنه خلف منطقي: «كيف نتصوّر هذا، أن يكون ممكنا عدم الاعتراف بالعقل الأسمى في حضرة كون حيث يشعّ فيه العقل». هكذا يزعم مونسينيور مايانان (Meignan). أما الأب موانيو فهو بدوره يتساءل مستنكرا: «إنه أمر لا يمكن تخيّله؛ لا أحد يتردد في إرجاع الساعة إلى الساعاتي، الأكلة إلى الطباخ، ولكن يُرفَض إجلال المهندس السامي لهذا الكون البديع». أحد الخطباء يصعّد من النبرة: «إن التربية بدون الله، تلك التي تحرم الإنسان من نقطة انطلاقه ومن نقطة وصوله في الحياة، والتي

---

(١) ن. م، ١٨٨٨أ ١٦ _ ٨٨٨س ٣.

(٢) ابن الجوزي، **تلبيس ابليس**، دار الوطن للنشر، الرياض ٢٠٠٢، ص، ٦.

(٣) *Exposition antithéologique du système du monde*, Meaux, 1901, p. 5.



تنزع عنه هدفه، تنتهي أخيرا بدحره عنوة في صفوف الدواب». بول دي كاسينياك (P. De Cassagnac) «رُعب لا يوصف للمادية . . . هؤلاء الناس، العميان بالولادة، يرفضون سر الإله لأنهم لا يستطيعون إدراكه».

الإنسان الملحد لو أنه أصغى إلى صوت الطبيعته وعاد وانغمس في ذاته، لاعترف بأن البشرية كافة مجمِعة على وجود إله، وهذا الإجماع نابع من غريزة أودعها الله في طبيعتنا. فالإيمان بالله كما يقول الغزالي مجبول في فطرة البشر من مبدإ نشوئهم. فقد قال الله (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولنّ الله)، وقال أيضا (فِطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله). إذن «في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يُغني عن إقامة البرهان[١]». إن جمهور العقلاء ـ يقول ابن تيمية ـ «مطمئنون إلى الإقرار بالله تعالى، وهم مفطورون على ذلك. ولهذا إذا ذُكر لأحدهم اسمه تعالى، وجد نفسه ذاكرةً له مُقبلةً عليه، كما إذا ذُكر له ما هو معروف عنده من المخلوقات[٢]». ولا أحد يستطيع أن ينكر هذه الحقيقة الثابتة إلاّ إذا كان سفسطائيا ناكرا لبداهة الفطرة الإنسانية. ولذلك فإن معرفة الله « في الفطرة أثبت وأقوى، إذ كان وجود العبد ملزم وجوده، وحاجاته معلّقة به تعالى[٣]».

إن حقيقة وجود الله، على الرغم من محدودية عقل الإنسان وقصوره في سبر حقائق الطبيعة والكون، تبقى واحدة من أبين الحقائق وأكثرها صمودا أمام الشكوك، يقول الأب رابان. إنها الحقيقة الأكثر

---

(١) ابو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت ١٩٩٩، ج. ١، ص، ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ج. ٤، ص، ١٢٢.

(٣) ابن تيمية، ن. م، ص، ١٢٣.



إشعاعا والأشمل للبشرية: «كل الأزمان وكلّ الأمم، كل المدارس متفقون على هذه الحقيقة. أفلاطون وأرسطو أكبر العلماء، اعترفا بهذه الحقيقة، من خلال ظلمات الوثنية. كلاهما أعطى براهين تُقبّلت من الخلف. أفلاطون برهن على وجود كائن أسمى من فكرة صانع العالم، الذي هو صنعة عقل، مثلما نبرهن على وجود المهندس من القصر الذي صمّمه. وأرسطو برهن على وجود إله بضرورة وجود محرك أوّل. إنها واحدة من البراهين التي اعتبرها ابن سينا الأكثر وضوحا عند أرسطو . . . إن أعظم العباقرة القدماء، فيثاغورس، أبقراط، سقراط، ثيوفراسطس، جالينوس، الذين درسوا الطبيعة بعناية فائقة، لم يستطيعوا فهم نظام وترتيب الأشياء، دون فهم الإله[1]». كل هذه الدلائل، يواصل الكاتب، تفرض معقولية هذه الحقيقة والتي لا تجد لها من معارض إلاّ في أصناف «عقول مخرّبة بالشهوانية، وبالغطرسة والجهل[2]». إن هذه الحقيقة تبدو في جلائها وقوّة إقناعها إذا قارنّاها بغطرسة المعتقد المضادّ لها، أي الإلحاد. فعلا « لا شيء أكثر وحشية في الطبيعة من الإلحاد: إنه تشويش في الروح متصوَّر في الخلاعة: لا يمكن أبدا لمن يزعم الشك في الدين أن يكون إنسانا حكيما، منظّما، عقلانيا». إن ذهن الإنسان الملحد هو ذهن بسيط منتفخ بذاك النزر القليل من الشهرة التي صادفته في العالم على حين غرة. فهو يعتقد جهلا أنه من الأجمل الشك في الدين عوض الخضوع له. وككل المؤمنين فإن الأب رابان لا يدّخر أي نعت تحقيري ضد الملحد: «إنه إنسان غاو، لم يكن لديه رأس حرّ بما فيه الكفاية، ولا العقل نقي

---

(١) Rapin, *De la comparaison de Platon et d'Aristote*, in *Œuvres du P. Rapin*, Paris, Barbou, MDCCXXV, p. 422-425.

(٢) Rapin, *De la comparaison de Platon et d'Aristote*, in *Ibid*, p. 423.



للغاية، لكي يحكم بسلامة على أي شيء. إنه مبتدئ لم يَدرس شيئا في العمق، ولا يعرف إلاّ بعض الفصول من مُونتاني، أو بعض الصفحات من شارّون (Charron). إنه حكيم مزيّف، لا يملك من الحصافة وحسن التصرّف إلاّ لكي يُنجّي ببراعة المظاهر، ويصنع شخصه، ويأدّي كوميدياه على أحسن وجه. إنه امرأة منسلخة العفّة، منغمسة في ملذتها، ليس لها من عقل إلاّ ما كوّنته من تحرّرها. أخيرا، كل ما هناك من تخريب للأخلاق، من ضعف في العقل، وتشويش روحي في العالم، تقاوم ضد ما يعلمنا الإيمان عن الله ووجوده، بينما الاستقامة، والحس السليم، اعتدال وصلابة الحكم، تخضع لهذا المعتقد»

إن هذا الصنف من الاجماع العامّ والمشترك بين كل الشعوب دون استثناء، لهو فطرة طبيعية لا يمكن أن تكون خاطئة، لأنها كونية[١]. ولذلك فإنه من البلاهة، يقول الأب رابان، أن نُصغي حول هذه المسألة لمشاعر اثنين أو ثلاثة من الملحدين، الذين نفوا الألوهية في كل الأزمان، لكي يعيشوا براحة بال في التفسّخ. هل من المعقول، يواصل الكاتب، أن يكون هذا الإحساس الكوني المجبول في الطبيعة، مجرّد وهم؟ ليس هناك من شكّ في أن هذه الحقيقة، ليست منفية إلاّ من طرف أنفس متفسخة بالشبقية، والأنفة. ماذا يستطيع الملحد أن يُقدّم من حجج لمعارضة هذا الإجماع عند كل الشعوب وفي كل الأزمان، ولتقويض هذا المعتقد؟ لا شيء، فهو لا يملك من حجة لاسناد كفره إلاّ الشك المحض، وكل أستدلالاته لا يمكن إلاّ أن تشكّل خليطا مشوّشا من الأفكار لا يقدر أن يتحمّلها إنسان ذو حس سليم. ذلك حينما يُزعم عدم الإعتقاد في ما يبدو قابلا للإعتقاد لكل الآخرين، فإن أحدهم يُحمل أحيانا على الإعتقاد في ما هو غير قابل للإعتقاد، «لأن

---

(١) Rapin, *Ibid*, p. 423-424.



قلب وروح الإنسان لا يشعران بأي شيء، كلما كانا لا مباليان إزاء هذا الإنطباع العامّ، أي الإيمان بالإله المغروس في الطبيعة[1]».

وليست الغريزة فحسب، ولا الإجماع، بل إن الالتزام العملي الأخلاقي يفنّد مزاعم الملحدين، ويلزمهم، إن تشبثوا بنكران الألوهية، بمعضلات ومفارقات رهيبة لا يمكنهم الفكاك منها. وذلك حينما يعمد الخصم إلى استخراج كل النتائج المترتّبة عن مبادئهم. فعلا، الملحدون إذا ساروا على هدي نسقهم فإن إرادتهم ستتعطّل وسيؤولون إلى التواكل والخمول واللامبالاة. أطروحة الملحدين هي أن الطبيعة علة كل شيء، هي كائن موجود من ذاته ومكتف بذاته، وتُسيّر العالم بحسب قوانين خالدة لا علم لها بها. «لا شيء ممكن إلاّ ما فعلته، وهي تنتج كل ما هو ممكن، وليس هناك من مجهود إنساني قادر على تبديل أي شيء، أو إعاقة أي شيء في سلسلة مفعولاتها؛ كل شيء يحدث بضرورة مقدّرة لا يمكن تفاديها؛ ولا شيء أكثر طبيعية من الآخر، ولا أقل ملاءمة لكمال الكون؛ والكون في أي حالة هو عليها فهو دائما ما يجب أن يكون وما يستطيع أن يكون؛ وأن الطبيعة هي أمّ تجهل أبناءها؛ وأنها لا تفضل أحدهم على حساب الآخر، وإنما تمنح لكل واحد الصفات والخاصيات التي يستحق ويمكنه أن يستحقها بحسب الأزمنة والأمكنة[2]». الطبيعة في نهاية المطاف هي محايدة أمام أفعال الإنسان، بل وغير مكترثة بها كليا، ولا تفرض أي عقاب على ما يسمى أخلاق متفسخة، ولا أي ثواب على ما نسمّيه فضيلة. من الأكيد، يقول بيار بايل صاحب هذا الإعتراض، أن إنسانا أوصل استتباعات نسقه الإلحادي إلى هذا الحدّ يمكنه أن يذهب به إلى مدى أبعد: «يُمكنه أن

---

(١) Rapin, Ibid, p. 425.

(٢) Rapin, p. 425-426.



يقتنع بأنه لا فرق بين أن يقوم بهذا الفعل أو ذاك؛ وأنه لا توجد حرية اختيار، وإنما كل شيء حادث بقدر أعمى لا محيد منه. إن شخصا من هذا القبيل يجب أن يبقى مكتوف الأيدي دون أن يهتمّ بشيء، دون أن ينفعل أو يفعل في أي شيء؛ وبالتالي يجب عليه أن يُسْلِم كل المبادرة إلى فعل الطبيعة؛ وبما أن الجهل والعلم، الكذب والحقيقة، الفضيلة والرذيلة هي بنفس القيمة، نابعة من الكائن الأوّل، ضرورية كلها على حدّ سواء، فمِن الخلف العمل على تربية الذات وعلى إصلاح النفس أو الآخرين، وفي النهاية إذا أراد أن يفعل شيئا، يجب أن يكون لأجل جلب كل ملذات الحياة[1]». هذه ربما هي أقوى الاعتراضات ضد الملحدين، كما يقول بايل، وهذا هو المنهج المعتمد لكسر شوكة أي خصم معاند، أي إيصال مبادئه إلى مداها الأقصى، وإذا اعترف بها حتى صوريا، فهي تُعتَمَد كقواعد جديدة للاتهام. وإذا رُفضت، تُنتهز الفرصة لكي تُقدّم كحجة تبرهن على فساد النسق بتمامه. ليس هناك من موضوع يجب أن تُغلّب فيه هذه المنهجية كهذا الموضوع.

٢. شقاء الإنسان دون الله

الملحدون والمُتردّدون، حسب باسكال، هم في حالة يُرثى لها، ذلك لأن الأولين يعيشون في شقاء دائم، الثانين تغلب عليهم السطحية وكلا الفريقين يتقاسمان الشقاء: «يجب أن يُرثى لحال الملحدين، لأن في حالتهم من الشّقاء ما به الكفاية . . . يجب أن يُرثى لحال الكفرة الباحثين. ألا يكفيهم ما هم عليه من شقاء؟ ويجب تجريح من يتباهون بالكفر[2]».

---

(١) Cfr., P. Bayle, *Continuation des pensées divers*, in Id, *Œvures divers* III, La Haye, La compagnie des libraires, 1737, p. 400 b.

(٢) بليز بسكال، **خواطر**، ترجمة ادوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٧٢، ص، ٦٨.



يجب تجريحهم لأنهم لم يتعمّقوا في ما يزعمون دحضه، حتى وإن صاحوا بأعلى صوتهم أنهم بَذلوا جهدهم للبحث عن الدين الحق في كل مكان، دون جدوى. لكنهم، في حقيقة الأمر، مغرورون، ذلك «لأنهم يعتقدون أنهم بذلوا جهودا عظيمة إذا صرفوا بضع ساعات في قراءة الكتاب المقدس أو سألوا أحد رجال البيعة عن حقائق الإيمان. فيتبجّحون بعد ذلك أنهم بحثوا دون ما جدوى في الكتب وعند الناس». إنه تهاون، يرد بسكال، و«هذا التهاون لا يطاق» لأن الأمر لا يتعلّق بمصلحة بسيطة شخصية «بل هو متعلّق بنا نحن وبذاتنا الكلية[1]».

أبشع أنواع البشر هم الذين يقضون حياتهم في لامبالاة تامة دون الإكتراث بمصيرهم الأخروي، هذا الإهمال للقضايا الهامة المتعلقة بالخلاص، يقول بسكال «لممّا يُهيّج فيّ السخط أكثر مما يُهيج فيّ الرفق، إنه لإهمال يُدهشني ويَهولني: وهو عندي، لوَحش مخيف[2]». أما الإنسان الشكّاك الذي يزعم بأنه لا يعرف شيئا عن يقين الآخرة، وعن حياة بعد الموت ويقول «يجب عليّ أن أقضي كل أيامي دون أن أفكّر في البحث عما سيحدث بي . . . وأنني إذ أضمر الإحتقار لمن يعنون بهذا، أريد أن أذهب دونما احتراس ولا خشية، لأقتحم هذا الحادث الجلل، وأساق مستسلما إلى الموت وأنا في ريبة من الأبد ومن مصيري[3]». الشخص الذي يتحدّث هكذا، يقول بسكال، ليس جديرا بأن يُتخذ كصديق أو صاحب أو مُعَزّ. فعلا «من ذا الذي يرغب في صديق يتكلم هكذا؟ من ذا الذي يختاره ليوكل إليه أعماله؟ من يلجأ إليه في الأحزان؟». إن هذا الإنسان، حسب وصف بسكال، هو غبيّ،

---

(١) بليز بسكال، خواطر، نفس المرجع (ن. م)، ص، ٦٩.
(٢) بليز بسكال، خواطر، ص، ٧٠
(٣) بسكال، ن. م، ص، ٧١.



«وإنه لفخر للدين أن يكون أعداؤه رجالا أغبياء بهذا المقدار، وأن مناوأتهم له، فضلا عن أنها ضئيلة الخطر، فهي تساعد على إثبات حقائقه[1]». هذا الإنسان لا فائدة ترجى من ورائه ولا يمكن أن نثق به إطلاقا: «أي فائدة لنا، والحالة هذه، إذا سمعنا قائلا يقول لرجل إنه خلع النير، وإنه لا يؤمن بوجود إله يسهر على أعماله، وأنه لا يفكّر في أن يؤدي عنها حسابا إلاّ لنفسه؟». إنه عار على الإنسان يقول باسكال أن يفتقر إلى النور «ليس أدل على السخافة المتناهية من أن يجهل المرء مقدار تعاسته بدون الله. ولا أدل على رداءة قلبه من أن لا يتمنّى حقيقة الوعود الأبدية، وليس أجبن من الاجتراء على الله[2]».

بسكال مقتنع بأن الإنسان دون الله هو في أتم الشقاء، كيف لا وهو المحدود من كل الجهات. وبعد فأي شيء هو الإنسان في الطبيعة؟ يتساءل بسكال. الجواب هو أنه «عدم تجاه اللانهاية[3]»، وهو عاجز، على حدّ السواء، عن أدراك أسرار ذاته والكون: «غاية الأشياء ومبادئها مَصُونة عنه اقتدارا في سرّ لا يُدرَك، وإن عجزه عن رؤية العدم الذي استُخرج منه كعجزه عن رؤية اللانهاية التي تغتمره[4]». الإنسان في عماء تام إزاء الطبيعة والكون، إنه «في يأس أبدي من معرفة مبدئها وغاياتها» وليس بمقدوره إلاّ أن يَلمَحَ بعض المظاهر وسط هذا الشواش الغامض. ومع ذلك فإن بسكال له قناعة (لا ندري من أين استمدها وما هي مستنداتها) ألا وهي أن «جميع الأشياء خرجت من العدم ودُفعت حتى اللانهاية. من يستطيع تتبّع هذه المراحل العجيبة؟ إن مبدِع هذه

---

(١) بسكال، ن. م، ص، ٧٢ ـ ٧٣.
(٢) بسكال، ن. م، ص، ٧٣.
(٣) بسكال، ن. م، ص، ٢٨.
(٤) بليز بسكال، خواطر، ن. م، ن. ص.



المعجزات لَيُدركها ولا يُدركها غيره أحد[١]». كل علوم الإنسان، وكل طموحاته الفكرية وتطلعاته العلمية للإحاطة بالكون والطبيعة والغوص في معرفة لامتناهي الصغر ولامتناهي الكبر هي أتعاب ضائعة، بل هي في الأصل وليدة الغرور. إن كلام باسكال يُصادق عليه دون تردّد أي متدين، وأي مؤمن متشبّع بعدمية ما بعد الحداثة. يقول «إن البشر، لأنهم لم يتأملوا هذه اللانهايات، قد انطلقوا دون روية للبحث عن الطبيعة كأن ثمة وجها لأن يقيسوا أنفسهم بها. ومن الغرابة أنهم شاؤوا تفهّم مبادئ الأشياء والتخطّي منها إلى معرفة كلّ شيء بغرور يضاهي غرض تلك الأشياء في لانهايته، إذ لا شكّ في أن هذا القصد لا يتوخاه إلاّ من كان على جانب من الغرور أو كان يضاهي الطبيعة في لانهاية اقتدروها[٢]». الفلاسفة توهّموا التقدم العلمي وتفاءلوا بقدرة العقل على الغوص في الطبيعة وسبر ماهية الأشياء. هذا غرور مضاعف لأن طبيعة لامتناهي الصغر (الذرة أو ما شابهها) هي أخفى عن البصر لكن الفلاسفة زعموا « أنهم سيدركونها. وهنا تعثروا جميعا[٣]». لا يبقى أمام الإنسان، للخروج من مأزقه الوجودي، إلاّ اللجوء إلى الله.

٣. لِمَ الإلحاد؟

لكن ثمّة سؤال مُلحّ يطلب الإجابة: ما السبب في وجود الملحدين؟ لماذا الإلحاد أصلا؟ ما الشيء الذي دفع بشريحة واسعة من العلماء والفلاسفة والأدباء إلى نكران ما يسمّى بالإله؟

لقد افترض فولتير أن السبب في وجود الملحدين هو اللاهوت

---

(١) بليز بسكال، **خواطر**، ن. ص.
(٢) بليز بسكال، ن. م، ن. ص.
(٣) ن. م، ص، ٢٨ ـ ٢٩.



(علم الكلام)، وليس الفلسفة، لأن الفلسفة، حسب زعمه، حرّرت العقول من الإلحاد[1]. يجب أن نطلب المعذرة للملحدين، يقول فولتير، ذلك لأن أولئك العلماء الذين من المفروض أن ينوّروهم، ويَهدُوهم، زادوا في بلبلة أفكارهم وتشتيت إيمانهم. فعلا، لا واحد من اللاهوتيين اتفق مع الآخر حول طبيعة الإله وصفاته وأفعاله. علماء الكلام المسلمون اختلفوا في كل شيء بالنسبة لتحديد طبيعة الإله.

المُجسّمة من المسلمين قالوا إن الله على صورة إنسان شابّ، أما مُشبّهة اليهود فقالوا إنه على صورة شيخ[2]. الحنابلة يُثبتون لله الأعضاء والجوارح والتحيّز في جهة الفوق. والقائلون بالجسمية والحيز اتفقوا على أنه مُتَناهٍ من جهة التحت، بعضهم قال مُتناه من كل الجهات، والقائلون بالتناهي من جهة التحت زعموا أنه لامتناه من سائر الجهات الأخرى. وقد ذكر الأشعري، في كتاب مقالات الإسلاميين، أن هناك رهط من المسلمين وصلوا إلى حد إحلال الله في الكائنات رافضين فكرة التعالي المطلق. فهُم يعتقدون أن «الله يحل في الأشخاص وأنه جائز أن يحل في إنسان وسَبع وغير ذلك من الأشخاص، وأصحاب هذه المقالة إذا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا: لا ندري لعلّ الله حالّ فيه[3]». البعض الآخر يرى أن الله هو «جسم له نهاية وحدّ: طويل عريض عميق. طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه لا يُوفى بعضه على

---

(١) Voltaire, *Athée*, in *Dictionnaire philosophique* – T. II, in *Œuvres de Voltaire, T. XXVII*, par M. Beuchot, Paris, Lefèvre, 1829.

(٢) الفخر الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٧، ج. ٢، ص. ٢٥.

(٣) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، هلموت ريتر، فيسبادن ١٩٧٠، ص. ١٣ ـ ١٤.



بعض[1]» . آخرون زعموا أن الله هو« نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان كالسَّبِيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة . . . وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم وأنه قد كان لا في مكان ثم حدث المكان بأن تحرّك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه. وزُعم أن المكان هو العرش[2]».

المتكلّم هشام ابن الحكم تصوّر الله على شكل «جسم ذاهب جاء فيتحرّك تارة ويسكن أخرى ويقعد مرّة ويقوم أخرى، وأنه طويل عريض عميق لأن ما لم يكن كذلك دخل في حدّ التلاشي[3]». يعني، أن أي كائن لا متجسّم ولا متحرّك، يُحسب في عداد العدم، نظرا إلى أن هذا المتكلّم مقتنع بالتناسب بين الله والأشياء، حيث يرى: «أن بين الإله وبين الأجسام المشاهدة تشابها من جهة من الجهات، ولولا ذلك ما دلّت عليه[4]». وهناك من ذهب إلى أن الله هو سبب نفسه (causa sui)، كما قال ديكارت. بالنسبة لهذه الفرقة الله «لم يكن حيا ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ولا عالما ولا مريدا حتى خلق لنفسه حياة وقدرة وعلما وإرادة وسمعا وبصرا، فصار بعد أن خلق لنفسه هذه الصفات حيا قادرا عالما مريدا سميعا بصيرا[5]». فرقة مقاتل ابن سليمان تقول «إن الله جسم وأن له جُمّة وأنه على صورة الإنسان: لحم ودم وشَعر وعظم. له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس

---

(١) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ن. م، ص، ٣٢.
(٢) الأشعري، ن. م، ن. ص.
(٣) الأشعري، ، ن. م، ن. ص. انظر أيضا: عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، دار الكتب العلمية، د. ت، ص، ٤٤.
(٤) الأشعري، ن. م، ن. ص.
(٥) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، م. س، ص، ٤٧.



وعينين مُصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يُشبهه[1]». هناك فصيلة أخرى رفضت التشبيه جملة وتفصيلا، حيث زعم أصحابها أن ربّهم «ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ولا يتحرّك ولا يسكن ولا يماس[2]». وذهبت طائفة، على العكس من ذلك، أن الله جسم وحجّتهم في ذلك، يقول ابن حزم «أنه لا يقوم في المعقول إلاّ جسم أو عرض، فلما بطل أن يكون تعالى عرضا ثبت أنه جسم. وقالوا: إن الفعل لا يصح إلاّ من جسم، والباري تعالى فاعل، فوجب أنه جسم، واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليدين واليد والأيدي والعين والأعين والوجه والجنب[3]».

الحنابلة والكرامية يصفون الله بكل الصفات التشبيهية ثم يقولون أن ذلك لا يقدح في ربوبيته ولا يسيء إلى عظمته. فالله بالنسبة إليهم موجود في مكان ما خارج العالم، ذلك لأن من الأمرين أحدهما: إما أن الله خلق العالم في ذاته أو في خارج ذاته. والأول باطل لأنه يلزم أن تكون ذاته مخالطة للقاذورات، والثاني يقتضي كون العالم واقعا خارج ذات الله، مباينا عنه، فيكون الله مباينا للعالم بالحيّز والجهة[4]. وأضافوا إن الله مُدرِكٌ للجزئيات، ومن كان مُدرِكا للجزئيات وجبَ أن يكون جسما حاصلا في الحيز والجهة[5]. الحنابلة يبررون تشبيههم على أساس المبدأ التالي: بما أن الله ذات موصوف بالصفات، وكل ما كان كذلك فلا بد وأن يكون جسما حاصلا في الحيّز، وإلاّ لما بقي من

---

(١) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ن. م، ص، ١٥٣.
(٢) الأشعري، ن. م، ص، ٣٥.
(٣) ابن حزم، ، **الفصل في الملل والنحل**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩، ص، ٣٧٤.
(٤) الفخر الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، ج. ٢، ص، ٥٧.
(٥) الفخر الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، ن. م، ص، ٥٨.



معنى لتفاوت الذات ومغايرتها للصفات[1]. ثم استدلوا بالاجماع والجبلّة لإثبات أن الله موجود في السماء فوق العباد، وقالوا إن جميع العقلاء مجبولون بأصل الخلقة على اعتقاد أن الله موجود فوق العالم. «فإنا نراهم مع اختلاف أديانهم، وتباين مذاهبهم، مجبولون عن الدعاء والخضوع والخشوع على رمي الأبصار إلى جهة فوق، وعلى رفع الأيدي إلى تلك الجهة. ولو أن الناس تُركوا على أصل الخلقة ومُقتضى الجبلّة الأصلية لم يعتقدوا إلاّ أن إله العالم موجود في جهة فوق. وإذا كان هذا المعنى مما تشهد به فطرة العقل، وجب أن يكون القول به حقا[2]». وبرهانهم الأقوى هو الاستدلال بالقرآن والأحاديث. قالوا إن كُتب جميع الرّسل مملوءة من كونه في جهة فوق «أما القرآن فقد جاء فيه كونه على العرش بصريح اللفظ سبع مرات، وذكر أيضا «وهو القاهر فوق عباده»، وقوله «إليه يصعد الكلم الطيّب». والألفاظ الدالة على النزول والتنزيل كثيرة جدا، والآيات المشتملة على لفظ «إلى» الدالة على انتهاء الغاية خارجة عن الحدّ، وليس في القرآن البتة لفظ يدل على نفي الجهة. فلو كان الدين الحق عنده نفي الجهة لكان من الواجب أن يذكر ذلك مرة واحدة». النتيجة هي أنه «لما أثبت القرآن الجهة في آيات لا حصر لها ولم يذكر البتة نفي الجهة، علمنا أن الله كان مُصِرّا على إثبات الجهة[3]»

خصوم الكرامية يحتجون أنه: لو كان الله مشارا إليه بالحس، لكان إما منقسما، فيكون مركّبا مؤلفا من الأبعاض والأجزاء، وإما غير منقسم فيكون في الصِّغَر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٥٩.
(٢) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٦١.
(٣) ن. م، ص، ٦٢.



الذي لا يتجزّأ[١]. إلا أن الكرامية لا يقرّون بهذا الاستنتاج، وإنما يصرّون على أنه واحد منزه عن التركيب والتبعيض، ومع ذلك فهو ليس بصغير ولا بحقير، لأن الذي لا يُحَسُّ به ولا يُشار إليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزّأ. إن هذا الإدعاء، يقول الرازي، لا يقبله العقل البتة، وقائله مُتَعنّت على ضروريات العقل «يحكم على ما كان بديهي البطلان بالصحة، ويحكم على غير البديهي بكونه بديهيا». أما الحنابلة الذين تبنّوا فكرة الأجزاء والأبعاض، فهم أيضا معترفون بأن ذات الله مخالفة لذوات المحسوسات وهو «لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق، وفي الصحة والمرض وفي الحياة والموت والصلابة واللين والاستئناس بالغير، والتوحّش بسبب الوحدة[٢]». إذن هم معترفون بأن هذه الأشياء ممتنعة الثبوت في حق الله، لكنهم يتحصّنون في التباين و«البلا كيف» إذا ألزموا على تبرير تشبثهم بالجسمية والجهة. قالوا: إن الله يخالف خلقه، فلا يجوز أن يُقاس حاله بحال غيره، وهكذا فإنهم قد اعترفوا في هذا المقام بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكنهم أن يحكموا بأن حكم الوهم والخيال في أن كل موجود إما أن يكون متحيزا وإما أن يكون حالا في المتحيز يجب أن يكون مقبولا؟ الرازي يرى إذن أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف في ذات الله هم «أسوأ حالا من الكرامية. وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض. وأما الكرامية فإنهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحس، وزعموا أنه غير متناه[٣]».

---

(١) الفخر الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، ج. ٢، ص، ١٣.
(٢) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ن. م، ص، ١٤.
(٣) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ن. م، ن. ص.



وقد اعترض عليهم الرازي أن الله لو كان حاصلا في حيّز معيّن لكان إذا فرضنا وصول إنسان إلى طرفه فإما أن يمكنه الدخول فيه والنفوذ فيه وإما أن لا يمكن. فإن كان الأوّل أصبح كالهواء اللطيف، فحينئذ يكون قابلا للتفريق والتمزيق، وإن أخذنا بالثاني فحينئذ يكون صلبا كالحجر الصلد يمتنع النفوذ فيه، ويكون حاصل القول إن إله العالم عند مثبتي الجهة والمكان، هو هواء لطيف أو أن «فوق العرش حجر صلب جاري مجرى جبل عظيم، وهو بعينه ذلك الجبل[1]».

المعتزلة قالوا إن الله ليس له أية صفات أزلية تنضاف إلى ذاته: الله ليس له «علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم إن الله لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة[2]». النتيجة هي أن الله هو «بكل مكان، بمعنى أنه مُدبّر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان». البعض الآخر يرى أن الله «لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه[3] ». وذكر الرازي في *كتاب الأربعين* أن هناك مِن المسلمين من لم يستسيغوا التنزيه التام، فرفضوا تصوّر ذات لا يجري عليها التبدل في الزمان والمكان، معتقدين أن من هذه حاله فهو معدوم محض. واعترضوا على خصومهم بأن «لمّا أثبتّم ذاتا منزهة عن الجهات والأكوان والأوضاع، خرج هذا الإثبات عن العقل، وقرب من العدم المحض. ثم إنكم الآن لما أثبتموه منزها عن أن يَصدُق عليه قولنا: كان ويكون وهو كائن: فهذا تصريح بالعدم المحض. وإذا أدخلتموه تحت قولنا: كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٥٥.

(٢) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، م. س، ص، ٧٨.

(٣) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ن. م، ص، ١٥٧.



متجددا متغيرا، فكيف الخلاص من هذه العقدة المحيرة. وقد نظم المعري هذا المعنى في شعر له. فقال: قلتم لنا صانع حكيم * قلنا صدقتم كذا نقول. ثم زعمتم بلا زمان * ولا مكان ألا فقولوا * هذا كلام له خبيئ * معناه ليست لنا عقول[1]». الرازي يقول إن هناك من ذهب إلى أن العقل يثبت أن الله «لا بدّ وأن يكون في حيّز وجهة... ذلك أن كل موجودَيْن لا بد أن يكون أحدهما ساريا في الآخر، كالعرض الساري في الجوهر، أو يكون مباينا عنه بالجهة، كالجسمين. والعلم بذلك ضروري. والثاني أن الجسم مختص بالحيز والجهة. وإنما كان كذلك لأنه قائم بالنفس. والله يشاركه في كونه قائما بالنفس، فوجب أن يكون مشاركا له في الحصول في الجهة[2]». أهل الجهة هؤلاء يدعمون رأيهم بما جاء في القرآن (الرحمان على العرش استوى؛ وهو القاهر فوق عباده؛ يخافون ربهم من فوقهم). هذه الآيات ومثيلاتها جعلت من المؤمنين بحرفية النص يعتقدون بأن الله في جهة علوية من السماء. لكن الرازي يرد بأن هذا تضارب مع العقل وبالتالي يجب التعامل مع النص بطريقة أخرى. هناك مفارقة يقول الرازي محيّرة جدّا بين عالمين يُفترض أنهما في توافق وانسجام: «إذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية. فإن صدقناهما معا، لزم رفع النفي والاثبات، وإن صدّقنا الظواهر النقلية، وكذبنا الشواهد العقلية القطعية، لزم الطعن في الظواهر النقلية أيضا لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية. فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يُفضي إلى تكذيب الأصل والفرع معا». أمام هذه المفارقة، لم يبق من حل، حسب الرازي، «إلاّ

---

(١) فخر الدين الرازي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، دار الجيل، بيروت ٢٠٠٤، ص، ٩٣.

(٢) الرازي، **كتاب الأربعين**، ن. م، ص، ١١١.



أن تُصدّق الدلائل العقلية ويُشتَغل بتأويل الظواهر النقلية، أو يُفوّض علمها لله[1]».

المسلمون إذن، تراوحت تصوراتهم لله، بين تجسيم وتبعيض وإثبات للجهة والجوارح، وبين تنزيه مطلق وصل إلى حد التعطيل. لكن أشدهم عنفا هم الفرقة الأولى، فرقة الحنابلة المشبهة، لأن القرآن في صالحهم والأحاديث تؤيدهم، لذلك انتصروا على المعتزلة، وأصبح كل من لا يقول بالتجسيم يُعَدّ كافرا مستباح الدم. ونحن نعثر على هذا الحكم ضد كل من نزّه الإله، ورفض التبعيض والجهة، عند المتعصّب بامتياز، ابن تيمية، الذي ذكر في قولة أوردها على لسان محمد بن اسحاق بن خزيمة: «مَن لم يقل إن الله فوق سمواته وعلى عرشه بائن من خلقه، وجب أن يُستتاب، فإن تاب وإلاّ قُتل ثم أُلقيَ في مزبلة، لئلاّ يتأذى بنَتن ريحه أهل الملّة ولا أهل الذمة[2]».

* * *

إذا انتقلنا إلى العالم المسيحي فإن الوضعية لا تختلف كثيرا. آباء الكنيسة الأوائل، حسب فولتير، يعتقدون أغلبهم أن الله متجسّم؛ البعض منهم سحبوا منه صفة الإمتداد، ولكنهم وضعوه في مكان ما في السماء. هنري مور اعترض على ديكارت قائلا: «يبدو من الأكيد أن الله هو شيء ممتدّ (res extensa Deus videtur esse)، والملائكة أيضا وكل شيء قائم بذاته، بحيث إن مجال الإمتداد يبدو أنه ملازما للماهية المطلقة للأشياء[3]». البعض يرى أنه خلق العالم في الزمان، البعض

---

(١) الرازي، ن. م، ص، ١١٢ ـ ١١٣.
(٢) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، المدينة المنورة ١٤٢٦ هـ، ص، ١٠٢.
(٣) رسالة هنري مور إلى ديكارت.



الآخر خلقَ الزمان. هناك من أعطاه إبنا مماثلا له؛ آخرون رفضوا أن يكون الإبن مماثلا للأب، واختلفوا في كيفية صدور شخص ثالث منهما. اشتدّ النقاش حول مسألة هل أن الإبن مكوّن من طبيعتين أم لا. وهكذا فإن المسألة، كما يقول فولتير، تزحزحت دون الشعور بذلك إلى مسألة «هل أن في الذات الإلهية ثمة خمسة أشخاص إذا حسبنا اثنين للمسيح في الأرض وثلاثة في السماء؛ أو أربعة أشخاص، إذا حسبنا للمسيح في الأرض واحدة فقط؛ أو ثلاثة أشخاص، إذا ما اعتبرنا المسيح إلاها[1]». وقد احتدم الجدال، حول ولادته العذرية، حول نزوله للجحيم، حول الطريقة التي يُؤكَل بها جسد الإنسان ـ الإله، ويُشرَب بها دمه، حول شفاعته، ومكانة قدّيسيه، وحول العديد من المسائل الأخرى. النتيجة، يقول فولتير هي أنه «إذا رأينا أن المقربين من الألوهية قليلا ما هم متفقون، ويتبادلون تُهم الكفر من قرن إلى قرن، ولكنهم يتفقون جميعهم على التعطش المشط للثروة والجاه؛ ومن جهة أخرى حينما نُلقِي بنظرة على هذا العدد المهول من الجرائم والمصائب التي استفحلت في الأرض، والتي تسببت في العديد منها نزاعات أسياد النفوس: يجب التصريح، بأنه جائز للإنسان العاقل الشك في وجود كائن غريب الأطوار، ويجوز لشخص رقيق المشاعر أن يتخيل أنّ الإله الذي صنع بمحض إرادته العديد من التعساء، هو غير موجود[2]».

٤. الكتب المقدسة يُنبوع الإلحاد

في الحقيقة ليس اللاهوت فقط، بل ربما السبب الأوّل في الإلحاد يعود إلى الكتب «المقدسة» ذاتها. فعلا، ليس هناك من عاقل اطّلع على

---

(١) Voltaire, *Athée*, in *Dictionnaire philosophique*, Ibid, p. 154.

(٢) فولتير، القاموس الفلسفي، م. س، ص، ١٥٥.



الأساطير الصبيانية التي تُروى في الكتب المقدسة دون أن يصيبه الغثيان والقرف والاشمئزاز. هذه الحقيقة، يقول فولتير، بيّنة بذاتها وغير قابلة للشك، وهي مدعّمة بشواهد دامغة نابعة من الكتب التي يقدّسها أهل الكتاب. هؤلاء الناس يحاولون اقناعنا بأن أتانا (أنثى حمار) تكلّمت (سفر العدد ٢٢، ٢٦ ـ ٣٠)؛ وأن حوتا ابتلعت رجلا ثم تقيّأته حيّا يُرزق بعد ثلاثة أيام (يونان ٢، ١ ـ ١١)؛ أن نبيّا سمع نملة تتكلّم؛ وأن طائر هدهد تحدّث بفصاحة وأخبر نبيّا بأشياء لا يعلمها (النمل، ١٨ ـ ٢٤)؛ يجب علينا أن نعتقد بأن إله الكون أمر نبيّا عبريا بأن يأكل «قرصا من خبز الشعير معجون ببراز الإنسان (حزقيال ٤، ١٢)»، وإلى نبي آخر أمره إله الكون هذا بأن يتخذ له مومسا كزوجة، وأن يُنجِب منها أولاد زنى (هوشع ١، ٢). إنها بالتحديد الكلمات التي جعلوا من إله الحقيقة والطّهر يتفوه بها. المؤمنون يصرخون في وجه البشرية العاقلة: اعتقدوا في مئات الأشياء التي هي «إما مقززة أخلاقيا أو مستحيلة رياضيا وإلاّ فإن إله الرحمة سيُصليكم نار جهنم، ليس فقط لملايين المليارات من القرون، ولكن للخلود، سواء أكان لكم جسم أم لم يكن».

إن الإله يهوه سحل أنبياءه المصطفين إلى الحضيض، وأمرهم بالقيام بأفعال مشينة لا تليق بقدسيته هو، ولا برفعة أنبيائه. لقد أمر حزقيال بأن يُوثق نفسه ويَبقى مضطجعا تسعين يوما على الجانب الأيسر وأربعين يوما على الجانب الأيمن. أوحى لنبيّه ابراهيم بأن يستعمل الحيلة والخداع لكي يحصل على الهدايا من الأمراء. كيف نعلّل حظوة ابراهيم الذي تصرّف تصرّفا مشينا ولاأخلاقيا: «إن ابراهيم، أب المؤمنين، أظهر زوجته الجميلة سارة بمظهر الأخت ليقع ملوك مصر في شباكها ويقدّموا له الهدايا. فيا لقبح عمل من يبيع زوجته». كيف نعلّل رعاية الله للمكر الفاضح: «فقد حلّت بركته على يعقوب الذي



خان أباه اسحق وسرق حماه». كيف نفسّر حظوة أفظع المجرمين لدى يهوه؟ ويتساءل فولتير «أخبروني أي جريمة قَتْلٍ أقرب إلى الله، أهي قَتلُ القاضي أحود، أم قَتل داود الذي أمر بالقضاء على أوريا، أم قتل سليمان الطوباوي الذي كانت له سبعمائة امرأة وثلاثمائة خليلة، وقَتَلَ أخاه لا لشيء إلاّ لأنه طلب منه امرأة واحدة». يا إله ابراهيم، يا إله اسحق، يا إله يعقوب ـ كما ينادي باسكال ـ هل قمتَ بذلك كلّه برعايتك؟ أأنت الذي عنيتَ بتعليم العبرانيّين الذهاب إلى المرحاض في الصحراء[١]، ونسيتَ أن تُعلّمهم في ذات الوقت «خلود النفس وعقاب الحياة الأخرى»؟

كيف السبيل إلى الإيمان بالخرافات التي يعج بها العهد القديم، وبالمعجزات التي يُقال إنها حدثت دون انقطاع خلال التاريخ اليهودي، فأتاحت لليهود أن يَعبروا البحر الأحمر والأردن دون أن تبتلّ أقدامهم، وكيف يستطيع يشوع أن يوقف مجرى الشمس؟ وكيف نصدّق بالمعجزات التي أسقطت أسوار أريحا عند نفخ الصور، وجعلت شمشون يكسر جيشا كاملا بفكّ حمار، والملائكة يتدخلون هنا وهناك في أعمال خارقة؟

هل هذا الكتاب الذي يدّعي أصحابه أنه منزّل من الله والذي تقبّل المسيحيون والمسلمون اخباره وخرافاته ومعجزاته وكأنها آيات من الله للعالمين، هل هذا الكتاب المحشو خرافات هو فعلا من عند الله؟ كلاّ، يُجيب فولتير، إن التوراة لا توحي بأنها كتاب أملاه الله، بل

---

(١) فولتير يقصد هذا المقطع من سفر التثنية: «وليكن لك خلاء خارج المخيّم تخرجِ إليها. وليكن لك معول من عُدّتك لِتَحفر به عندما تَختَلي، وتلتَفت وتغطّي برازك، لأن الربّ إلهك يتمشى في وسط مخيّمك ليُنقذك ويُسلم أعداءك أمامك. فليكن مخيّمك مقدّسا، لئلاّ يرى فيك أمرا غير لائق، فينصرف عنك» (التثنية ٢٣، ١٣ ـ ١٤)



توحي بأنها كتاب «وضَعَه سِكّير جاهل في مكان من أمكنة السوء[1]».
في كل صفحة، وفي كل جملة من ذاك الكتاب هناك خزّان من المحالات، ومن الخوارق التي تخرق العقل وتدمّره. ما القول في ملائكة يقعون في شباك بنات حوّاء، ويعقبون منهن جيلا من العمالقة؟ وما القول بطوفان نوح وبالشلالات المنهمرة من السماء التي ليست فيها شلالات مطلقا، وبالحيوانات الآتية من اليابان وإفريقيا وأمريكا والأصقاع الجنوبية محبوسة في فُلك كبير صنعه رجل واحد، نوح، وخزّن معها مؤنتها من الطعام لمدّة عام، بغض النظر عن الفترة التي كانت الأرض خلالها رطبة جدّا ولم يكن في وسعها أن تُنبِت شيئا لغذاء هذه الحيوانات؟ وما القول ببرج بابل الشهير؟ «أكان يرتفع حتى كوكب الزّهرة أم حتى القمر على الأقلّ؟» وما القول في الملائكة الثلاثة الذين قدّمت لهم سارّه لإطعامهم «عِجلا بتمامه» والذين وجب حمايتهم من محاولات قوم لوط نحوهم؟ وما القول بقصة موسى كلها، من الاستحمام في نهر النيل، حيث لا يستحمّ أحد بسبب التماسيح، حتى حكاية العجل الذهبي الذي «حُوّل إلى رماد» وسط الصحراء؟ وما القول بمعجزة الأردن، هذا النهر الذي يبقى دائما في حالة جفاف، ويشوع الذي أوقف الشمس كي يتمكّن من قتل أعدائه على وضح النهار؟ «يا لها من روايات مضحكة!». لا ندري لماذا أحدث الله هذا العدد من المعجزات لصالح بني اسرائيل من دون الأمم الأخرى؟ لماذا توقف عن إحداث المعجزات منذ قرون؟ ولماذا لا نرى أبدا أمثال هذه المعجزات مع أننا شعب الله؟ يتساءل فولتير.

---

(١) ذكره، أندريه كريسون، **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، ترجمة نهاد رضا، عويدات، بيروت ـ باريس ١٩٦١، ص، ١٤٦.



ولا تَقلّ خرافة قصة ولادة المسيح التي تُروَى في الأناجيل والقرآن. كُتّاب الأناجيل أنفسهم لم يَتفقوا على نَسَب يسوع، ولا نجد في مُدوّناتهم نفس المعجزات ولا ذات الأقوال ولا نفس الأفعال. لكنهم متفقون كلهم على أنه وُلِدَ من عذراء لم يَمسسها بشر، وهذه وحدها هي أشق الخوارق وأعسرها على العقل البشري، ولا يمكن أن يصدّقها إلاّ من صادر ملكة تفكيره كليا. أي رأي يجب أن يُبديه المرء في تكاثر الأرغفة والسمك، وفي العميان الذين شفتهم كلمة أو إشارة، وفي بعث الموتى، والإرتفاع إلى السماء، وفي بتولة العذراء حتى بعد أن ولدت في حين أن يسوع كان له اخوة؟ فأي احتمال عقلي في هذه القصص وفي كثير غيرها[1]؟ حقا إن المسيحية، يقول فولتير (وليست المسيحية، بل الإسلام واليهودية والأديان كلها)، تطلب منا أن نصدّق ما هو مخالف للعقل وغير قابل للتصديق، بل ما ليس بالمحتشم. ولا بدّ لنا، كيما نعتبر أساطيرها كأشياء طبيعية، أن نتحلّى بإدراك يخالف مداركنا العقلية أتم المخالفة.

المسلمون، الذين هم على بكرة أبيهم يتغنّون بعقلانية القرآن، مُلزَمون هم أيضا بالإيمان بكل الترسانة الخرافية للعهد القديم، مضافا إليها أساطير التلمود والأناجيل الغنوصية المنحولة. خرافات مذلّة للعقل مستمدة من التوراة ومترجمة إلى سجع عربي، من قبيل رَمي ابراهيم في النار دون أن يُصيبه سوء أو يَحترق ككلّ الأجسام الحية؛ تحويل عصا إلى ثعبان، شق البحر، نجاة بني اسرائيل، غرق فرعون، ولادة عذرية للمسيح، كلامه في المهد، إحياؤه للموتى. كيف يمكننا أن نصدّق بهذه الأساطير التي لا تختلف عن أساطير هوميروس في الإلياذة؟ إن

---

(١) ذكره، اندريه كريسون، فولتير. حياته، آثاره، وفلسفته، عويدات، بيروت ـ باريس ١٩٨٤، ص، ٥٠.



بسيط العقل يرفض الإنصياع إلى مثل هذه الخرافات، وينتفض ضد هذه الانتهاكات والخروقات المذلّة لكيانه. أحد العقلانيّين في عالم الإسلام عبّر عن استنكاره للطريقة التي يُنكّس بها المسلمون العقل، وسَرَدَ لهم خرافاتهم المهينة، وألزمهم الإختيار بين القول بها والإعتقاد فيها أو الرفض التامّ والاستبعاد. قال: «من هذا الذي يُقرّ منكم أن عصا موسى انقلبت حية، وأن البحر انفلقَ، وأن يدا خرجت بيضاء من غير سوء، وأن بشرا خُلق من تراب، وأن آخر ولدته أنثى من غير ذكر، وأن نارا مؤجّجة طُرح فيها إنسانا فصارت له بردا وسلاما، وأن رجلا مات مائة عام، ثم بُعِث فنظر إلى طعامه وشرابه على حاليهما لم يتغيّرا، وأن قبرا تفقّأ عن ميّت حيِيى، وأن طينا دُبّر فنُفخ فيه فطار، وأن قمرا انشقّ[1]».

إن الحريري، صاحب هذه الانتقادات على الخوارق والمعجزات الواردة في القرآن، يُحاجج المسلمين، ويتحدّاهم أن يتمسكوا بها ويقرّوا بأن تلك الخوارق المنافية للعقل، هي من مكوّنات دينهم. فهُم بحسب أصولهم ينبغي عليهم أن يصمدوا عليها ويتحمّلوا تبعاتها كاملة دون مواربة أو تأويل: «إن كنتم تَدْعون إلى شريعة من الشرائع التي فيها هذه الخوارق والبدع، فاعترفوا بأن هذه كلها صحيحة ثابتة كائنة لا ريب فيها ولا مِرْية، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تعليل ولا تلبيس». وإن اعترفوا بهذ الخوارق على حرفيتها فالحجة عليهم هم وليس على من ينكرها: «اعطونا خطّكم بأن الطبائع تفعل هذا كلّه، والمواد تواتي له، والله يقدر عليه، ودَعوا التورية والحيلة والغيلة والظاهر والباطن[2]».

ولا تحتموا بالفلسفة أو تحاولوا استخدام منهجها لتبرير خرافاتكم «فإن

---

(١) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمآنسة**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧، ص، ١٧١ . «الليلة السابعة عشرة».

(٢) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمآنسة**، ن. م، ن. ص.



الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من فن الفلسفة، وبينهما يرمي الرامي ويهمي الهامي».

أليس من المذهل حقا أن نقرأ في القرآن عن قرية يهودية، قريبة من البحر، تأتيهم الحيتان يوم السبت، أي يوم عطلتهم المقدسة، ولا تأتيهم في الأيام الأخرى، وحينما تجرّؤوا على صيد تلك الأسماك في يوم السبت، ماذا فعل الله؟ انتَقَم منهم انتقاما قاسيا فضيعا: حوّلهم كلّهم إلى قردة. كيف يستطيع عقلنا أن يصدّق أشياء من هذا القبيل؟ هل من المعقول أن تُمسخ مجموعة من البشر وتحوّل إلى أنواع حيّة أخرى لمُجرّد أنها مارست مهنة قديمة قدم البشرية؟ هل من المعقول أن ظاهرة غريبة خارقة للعادة بهذا الحجم لم يُدوّن لنا التاريخ أثرها؟ ولِمَ لمْ تسمع بها الأمم المجاورة ولم يتناقلوها في أخبارهم؟ وهب أنهم فعلا حُوّلوا إلى قردة كيف كانت حياتهم، وكيف استمروا في العيش على تلك الوضعية الرهيبة؟ إنه أمر ينفّر العقل السّليم ويُدخل المشقّة والغُبن في الأنفس السوية، وليس أمام المؤمن الذي كفّ عن استخدام عقله إلاّ الإذعان والصّغور لهذه الحكايات. الإنسان السوي يرفضها، ويسميها باسمها، أي خرافات وأساطير مذلة للعقل. إن حذاق القوم من المفسرين المسلمين احتاروا في أمرهم أمام هذه الخرافة، واصطنعوا لتبريرها أشد التأويلات خيالا وبُعدا عن الواقع. قال الرازي بخصوص حكاية القرية التعيسة: فإذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون إليها في البحر فإذا انقضى السبت ذهبت وما تعود إلا في السبت المقبل. يعني وكأنها لعبة أطفال تدور بين الحيتان، سكان البحر، والبشر، سكان البرّ. وما السبب في ذلك يا ترى؟ إنه فقط بلاء من الله؟ وما الغرض منه؟ لا نعرف شيئا. هكذا أراد الله في قرارة نفسه أن يحوّل اهتمامه، من دون هذا الكون الرّحب، الذي يحوي على مائة وخمسين مليار مجرّة، كل مجرّة تحتوي على مائتي مليار نجم عدا



الكواكب والنيازك وأجسام أخرى عديدة، إلى قرية صغيرة على حافة بحر في مكان ما في العالم، تغيب عنهم الحيتان طوال الأسبوع إلاّ في يوم السبت. إن أقوال المفسرين المسلمين والأحاديث التي أوردوها لتفسير هذه الأسطورة تدعو حقا للشفقة. فقد زعم ابن عباس أن هؤلاء القوم كانوا في زمان داود بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع إليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله: ﴿وسئلهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت﴾ (الأعراف: ١٦٣) فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم، ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استنّ الأبناء بسنة الآباء واتخذوا الأموال فمشى إليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا: نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيرا، فقيل لهم: لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم قردة خاسئون فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا.

لكن هناك دائما، في معمعة صنّاع الخرافات ومروّجيها، من يستعمل عقله ويستفسر عن قيمة هذه الخرافات ومغزاها. قال الرازي إن قوما تساءلوا عن الحكمة من هذه الرواية وقالوا: لما كان الله نهاهم عن الإصطياد يوم السبت فما الحكمة في أنْ أكثرَ الحيتان يوم السبت دون سائر الأيام كما قال: «تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذالك نبلوهم»، وهل هذا إلاّ إثارة للفتنة وإرادة الإضلال؟ ثم إنَ هذا المسخ، حسب اعتراض الانسان العقلاني لا يمكن أن يحدث إلاّ لوجهين، وكلاهما خلف:



الأول: أن الإنسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فإذا أبطلها وخلق في تلك الأجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداما للإنسان وإيجادا للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه الله أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنسانا وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت قردا. فهذا يكون إعداما وإيجادا لا أنه يكون مسخا.

والثاني: إن جوّزنا ذلك لما آمنا في كل ما نراه قردا وكلبا أنه كان إنسانا عاقلا، وذلك يفضي إلى الشك في المشاهدات. وهب أنهم مُسِخوا فعلا، فماذا سيحصل لهم بعد المسخ، وكيف ستكون حالهم في تلك الوضعية الغريبة؟ إن الشخص بعد أن يصير قردا، يقول صاحب الاعتراض، لا يبقى له فَهم ولا عقل ولا علم، فلا يعلم ما نزل به من العذاب، ومُجرّد القرديّة غير مؤلم بدليل أن القرود حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل العذاب بسببه؟ أولئك القردة بقوا أو أفناهم الله، وإن قلنا إنهم بقوا فهذه القردة التي في زماننا هل يجوز أن يقال إنها من نسل أولئك الممسوخين أم لا؟

لا تهمّنا كثيرا الإجابات التي قدمها المحدّثون والمفسرون عن هذه الأسئلة، فهي من السخافة والقبح بحيث تدعو حقا لليأس. ولكن واحدة منها تُظهر كم هي ساخرة ومُنكّلة ولاإنسانية أفكار ومشاعر المؤمنين. عن سؤال لماذا أثار الله الفتنة في أهل هذه القرية المسكينة ولم يَقِهم من البلاء ولم يُنزل عليهم رحمته؟ الجواب، حسب أهل السنة من المتكلمين: هو أن الله لا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح لا في الدين ولا في الدنيا وذلك لأنه عَلِم أن تكثير الحيتان يوم السبت ربما يحملهم على المعصية والكفر، فلو وجب عليه رعاية الصلاح والأصلح، لوجب أن لا يُكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن ذل الكفر والمعصية. فلمّا فعل ذلك ولم يُبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا



أن رعاية الصلاح والأصلح غير واجبة على الله[1]. هذه هي أخلاقيات المؤمنين، وهذا تصوّرهم الخرافي لإلههم.

هذا في ما يخصّ الخرافات والأساطير المذلّة للعقل، أما في ما يخصّ العنف والرذيلة فإن الكتب المدعوّة مقدسة لا تبخل بروايات ومشاهد وحشية، وربما هي المتسببة في الوحشية التي نراها بين الأمم المؤمنة والمتمسكة بقدسية تلك الكتب. أوّل أمم التوحيد التي وصفها القرآن بأن الله فضّلها على العالمين، سمحت لها السماء باقتراف أرذل أنواع المكر وأبشع أصناف الوحشية، كما يقول دولباخ: «الدين مقرون بالجشع والقسوة خنَقَ فيهم صيحات الطبيعة، وتحت قيادة زعمائهم اللاإنسانيين [موسى وهارون ويشوع] دمّروا الشعوب الكنعانية ببربرية تُقزّز كل إنسان لم تَقض الخرافات كلّيا على عقله بعد. إن حُنقهم المُملَى من طرف السماء ذاتها، لم يدّخر الأطفال في الثدي، لا الشيوخ الضعفاء، ولا النسوة الحوامل، في المدن التي حمل فيها هؤلاء الوحوش أسلحتهم المنتصرة. بأوامر من الله أو من أنبيائه، انتُهكت الإنسانية، خُرِقت العدالة ومُورست الوحشية[2]». مِن الواضح، يقول فولتير، أنه «من الأفضل عدم الإعتراف بأي إله بدل عبادة [إله] بربري تُضحّى لأجله الناس، كما قد حدث عند العديد من الأمم[3]». الصورة التي يرسمها الكتاب المقدس لحركة التاريخ مثيرة للاشمئزاز والقرف. إن النبي موسى الذي ناجى الله وجها لوجه (أو خَلفَ حِجَاب)، أمرَ اللاويين بذبح ثلاثة وعشرين ألف من إخوانهم لأنهم صنعوا عجلا من

---

(١) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١، ج. ١٥، صص، ١١٧.

(٢) H. T. D'Holbach, *Le Christianisme dévoilé*, Paris, Coda Poche, 2006, pp. 28-29.

(٣) فولتير، **القاموس الفلسفي**، ن. م، ص، ١٥٨.



ذهب؛ وفي واقعة أخرى، تم تقتيل أربعة وعشرين ألف لأنهم ارتبطوا بعلاقات مع فتيات البلد، ثم أبيد إثني عشر ألف رجل لأن البعض منهم أرادوا شد العرش الذي كاد أن يقع. أمام هذه الجرائم المقترفة بأوامر من الإله، يقول فولتير «يمكننا إنسانيا أن نقول، إنه كان من الأفضل لهؤلاء التسعة والخمسين ألف إنسان . . . أن يكونوا ملحدين ويَحيوا، عوضا أن يُذبحوا باسم الإله الذي يُؤمنون به(١)».

أساطير العهد القديم (حاضرة في القرآن) هي كلها لا عقلانية وقبيحة، كما قال الفيلسوف الأفلاطوني كالسوس: اليهود يتحدثون عن امرأة تلد في شيخوختها، عن تآمر إخوة ضد إخوة، عن آلام أب، عن مكائد أمهات: والإله بصفة لاعقلانية هو دائما قريب منهم ليُباركهم جميعا ولكي يُغدق عليهم من نِعَمِه(٢). مَن الكافر يا ترى؟ مَن الذي يُحقّر من شأن الإله؟ أهم اليونانيون، أفلاطون وأرسطو وزينون أم مبتدعو هذه الخرافات؟ اليهود والمسيحيون، يقول كالسوس، يسندون إلى الله الغضب والحزن والفرح، أي مشاعر إنسانية «ويقدّمون آراء كافرة تجاهه وهم في خطئ جسيم حينما يحاولون تعليلها(٣)». أليس مُضحكا، يواصل كالسوس، «أن رجلا واحدا [تيتوس، ابن الامبراطور فيسبازيانوس]، غاضبا على اليهود، قتل منهم كل البالغين وأحرق مدينتهم، بينما الله، الأكبر (ο μεγιστος)، كما يُسمّونه، غاضبا ومُتحسّرا ومتوعّدا، [ماذا فعل؟]، أرسل أبنه لكي يسام سوء العذاب(٤)».

---

(١) فولتير، **القاموس الفلسفي**، ن. م، ن. ص.

(٢) Celso, *Contro i cristiani*, BUR, Milano 1994, p. 157.

(٣) Celso, *Contro i cristiani*, p. 163.

(٤) Celso, *Contro i cristiani*, ibidem.

هكذا يسميه المسلمون والمسيحيون من قبلهم يسمونه (Summum magnum).



إن هذه المعتقدات التي لا تُتصوّر في تهافتها واستهتارها، يُعلّق فولتير « تُفزع الأرواح الضعيفة والخائفة بقدر ما تفزع الأرواح الصامدة والحكيمة». وليس من المستبعد أن يقول البعض: «"إذا كان أسيادنا يصورون لنا الله على أنه الأكثر لاعقلانية وبربرية من دون الكائنات الأخرى، فليس هناك أي إله إذن"». أولئك الذين يقولون بإمكانية وجود مجتمع من الملحدين، متمسّكين بالفضيلة وقائمين بالعدل والقسط، ونازعين إلى السلم، لم يُجانبوا الصواب أبدا. فعلا «عمّروا مدينة برجال مثل أبيقور، سيمونيد، بروطاغوراس، ديبارو، سبينوزا؛ وعمّروا مدينة أخرى بالجنسينيست (jansénistes) والمولينيست (molinistes)، (أو بالنسبة للمسلمين: السنة والشيعة)، في أي منهما تعتقدون أنها ستحدث أكثر الاضطرابات والنزاعات؟[١]». إن معظم العلماء يعيشون كما لو أنهم ملحدون: «كل من عاش ورأى، يدرك أن معرفة إله، حضوره، عدله، ليس لديها أدنى تأثير على الحروب، والمعاهدات، ومواضيع الطموحات والمصلحة ... لكن لا نرى أبدا أن [الملحدين] يخرقون القواعد الراسية في المجتمع: من الأفضل بكثير قضاء الحياة معهم، عوضا عن قضائها مع جهلة متعصّبين. أنا أنتظر، على الحقيقة، أكثر عدالة من ذاك الذي يؤمن بالله بدل من الذي لا يعتقد؛ لكنني لا أرى من المتدين الخرافي إلاّ مرارة واضطهادا». الملحد، يقول فولتير، حتى في خطئه، «يحافظ على عقله الذي يقطع له مخالبه، والمتعصب مصاب بجنون مستمرّ يشحذها[٢]». ومهما كان الأمر فإن فولتير ينصح الإنسان الحصيف بأن يقول: «إن معلّمينا يسندون إلى الله حماقاتهم ووحشيتهم، إذن الله هو عكس ما يقولونه،

---

(١) فولتير، القاموس الفلسفي، ن. م، ص، ١٥٩.
(٢) فولتير، القاموس الفلسفي، ن. م، ص، ١٦٠.



الله هو حكيم وخيّر بقدر ما يقولون عنه أنه مختل وشرير». هذا ما ينبغي أن يقوله الحكيم. لكن، هذا لا ينجّيه من المتاعب وربما لا يمنعه من تعريض نفسه للخطر. فعلا «إذا سمعه إنسان متعصب، يشتكي به إلى قاض عبد للقسيسين؛ وذاك الجلاد سيُصْليه على نار بطيئة، معتقدا بأنه ينتقم ويُحاكي العظمة الإلهية التي انتُهكت».

٥. تحقير الإنسان

إن باسكال لم يجانب الصواب، من منظوره الديني، حينما قال إن الإنسان هو لا شيء أمام الله. يكفي أن وجوده في العالم ناتج عن معصية اقترفها أبواه في بادئ الأزمان، ونزوله إلى الدنيا لم يكن نُزولا اختياريا بل قسريا. إنها أسطورة الخطيئة الأصلية القبيحة التي إن أمعنّا النظر فيها ستبدو لنا صوان الصبيانية والتهافت: كائن صنعه الله بيديه وأسكنه هو وزوجه جنة، ثم أمره بأن لا يقرب شجرة ما، لكن هذا الكائن الأوّل، آدم، خرق الأمر وأكل من تلك الشجرة. المسلمون يُضيفون إلى هذه الأسطورة، وفي تناقض تام معها، أسطورة أخرَى، من المحتمل أنها مستمدة من التلمود اليهودي، تذهب إلى أن الإله قرّر خلق خليفة له في الأرض فأنبأ ملائكته بهذا الشأن، فاعترضوا بأن هذا الكائن سيسفك الدماء ويعيث في الأرض فسادا، لكن الله أظهر لهم جهلهم بمخططاته، حينما تغلّب عليهم ذلك المخلوق الضعيف بأن أنبأهم بأسماء الأشياء التي يجهلونها. لكن لو تشبث المسلمون بالأولى لما بالغوا في التحدّث عن تكريم الله للإنسان وتفضيله على بقيّة المخلوقات. كيف يُفضّله على جميع المخلوقات وقد طرده هو وزوجه من الجنة وحكم عليهما بالموت والشقاء هما وذريتهما فقط بسبب ما أسماه فولتير «لمجة إجرامية (déjeuné criminel)»؟

إن هذه الأسطورة متهافتة حتى من الجانب اللاهوتي، وهي عوضا



أن تُظهر الله والملأ الأعلى على صورة حسنة، تُظهرهم بمَظهر المُتخبّطين المذنبين. لقد عدّد الرازي في تفسيره الكبير اعتراضات الخصوم والنقاد ضدها وعرَضَ المحالات وحتى الخروقات التي سقط فيها الله والملائكة وآدم. قالوا: ما الفائدة في أن قال الله للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، مع أنه مُنزه على الحاجة إلى المشورة؟ هذه أول المحالات، وأول نقد يتبادر للذهن. أما الملائكة فحالهم هي حال المذنبين، بل مقترفي الكبائر[1]. إذ أن قولهم: «أتجعل فيها» هو «اعتراض على الله وذلك من أعظم الذنوب. وثانيها أنهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب. وثالثها: أنهم بعد أن طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم بقولهم (ونحن نسبّح بحمدك ونُقدّس لك) . . . وهذا للحصر. فكأنهم نفوا كون غيرهم كذلك، وهذا يشبه العجب والغيبة، وهو من الذنوب المهلكة. قال عليه السلام: ثلاث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه. وقال تعالى (فلا تُزكّوا أنفسكم). ورابعها: أن قولهم لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا يُشبه الاعتذار. فلولا تقدّم الذنب وإلاّ لما اشتغلوا بالعذر. وخامسها أن قوله (أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) يدلّ على أنهم كانوا كاذبين فيما قالوه أوّلا. وسادسها: أن قوله (ألم اقل لكم . . .) يدل على أن الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة، وأنهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات. وسابعها: أنّ عِلْمَهم «يفسدون ويسفكون الدماء»، إما أن يكون قد حصل بالوحي إليهم في ذلك، أو قالوه استنباطا. والأوّل بَعيد، لأنه إذا أوحى الله تعالى ذلك إليهم لم يكن لإعادة ذلك الكلام فائدة، فثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظنّ.

---

(١) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، دار الفكر، ج. ٢، بيروت ١٩٨١، ص، ١٨١.



والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال (إن الظن لا يُغني عن الحق شيئا)».

إن هذه الأسطورة التي غدت حصان طروادة في أيدي الإسلاميين الوهابيّين والسلفيين مثل أبي يعرب المرزوقي الذي أدخلها إلى تونس وعجّ بها رؤوس أتباعه، لكي يبرهنوا بها على فكرة تكريم الإنسان وأن الله رفعه على جميع المخلوقات، لا تستقيم من أي جهة قلّبناها. فهي متناقضة صبيانية، وفاقدة لأي معنى أخلاقي رفيع. ثم ما معنى تعليم الأسماء؟ وهل أن شخصا تعلّم اسم شيء ما يصبح بذلك أعلم وأرقى شأنا؟ أليست المفاهيم (المعاني) أرقى وأنفع من الأسماء؟ ومن ذا الذي يعجز عن اختلاق أسماء لأشياء تافهة أو خيالية؟ انظروا إلى الجاحظ كيف يستطرد على هذه الأسطورة ويورد نقدا لاذعا يقوّض هذه الفكرة. قال: «لا يجوز تعريف الأسماء بغير المعاني . . . ولولا حاجة الناس إلى المعاني، وإلى التعاون والترافُد، لما احتاجوا إلى الأسماء . . . والمعاني تَفضُل عن الأسماء، والحاجات تتجاوز مقادير السّمات، وتَفوت ذَرع العلامات، فممّا لا اسم له خاص الخاصّ. والخاصيات كلّها ليست لها أسماء قائمة. وكذلك تراكيب الألوان والأراييح والطعوم ونتائجها[1]».

ثم إن المعترضين قالوا إن آدم قد اقترف هو أيضا الكبائر، وهم لم يخرجوا في ادعائهم هذا على نص القرآن[2]. الدليل الأوّل: أنه كان عاصيا، والعاصي لا بدّ وأن يكون صاحب الكبيرة، وإنما قلنا إنه كان عاصيا لقوله تعالى «وعصى آدم ربّه فغوى». وقلنا أن العاصي

---

(١) الجاحظ، الحيوان، دار الجيل، بيروت ١٩٩٦، (ج. ٥) ص، ٢٠١. الجاحظ أورد هذا النقد دون أن يتبناه.

(٢) الفخر الرازي مفاتيح الغيب، ج. ٣، ص، ١١ وما بعدها.



صاحب الكبيرة لوجهين: الأول أن النص يقتضي كونه مُعاقَبا لقوله تعالى «ومن يَعص الله ورسوله فإن له نار جهنّم». فلا معنى لصاحب الكبيرة إلاّ ذلك. والثاني: أن العاصي اسم ذمٍّ، فوجب أن لا يتناول إلاّ صاحب الكبيرة. الوجه الثاني في التمسّك بقصة آدم أنه كان غاويا، لقوله تعالى «فغوى»، والغيّ ضد الرشد، لقوله: «قد تبيّن الرشد من الغيّ»، فجعل الغيّ مقابلا للرشد. الوجه الثالث: أنه تائب والتائب مذنب. وإنما قلنا إنه تائب لِقوله «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه»، وقال «ثم اجتباه ربه فتاب عليه». وإنما قلنا التائب مذنب لأن التائب هو النادم على فعل الذنب، والنادم على فعل الذنب مُخبِرٌ عن كونه فاعلا للذنب، فإن كذب في ذلك الإخبار فهو مذنب بالكذب وإن صَدَق فيه، فهو المطلوب. الوجه الرابع: أنه ارتكب المَنهي عنه في قوله «ألم أنهكما عن تلكما الشجرة، ولا تقربا هذه الشجرة»، وارتكاب المنهي عنه هو عين الذنب. الوجه الخامس: سماه ظالما في قوله «وتكونا من الظالمين»، وهو سمى نفسه ظالما في قوله: «ربّنا ظلمنا أنفسنا». والظالم ملعون، لقوله «ألا لعنة الله على الظالمين»، ومن استحقّ اللعن كان صاحب الكبيرة. الوجه السادس: أنه اعترف بأنه لولا مغفرة الله إياه وإلاّ لكان خاسرا في قوله «وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين»، وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة. وسابعها: أنه أُخرِج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان، وإزلاله جزاء على ما أقدم عليه من طاعة الشيطان، وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة[1].

إذا أعملنا بسيط العقل ومحّصنا هذه الخرافة فإن الله، والملائكة، وآدم وحواء، كلهم يخرجون من هذه الأسطورة مهشمون ومشوهون،

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ص، ١٢.



في أقصى درجات التناقض والخيبة. والأدهى من ذلك هو أن أكثر من يخرج مشرفا وموحدا هو إبليس الذي رفض أن يسجد لكائن مصنوع من تراب لأنه تمسّك بمبدإ أن السجود هو لله فقط، ولا ينبغي إطلاقا أن يُعبد غيره. لقد وضع أهل الأديان أنفسهم في مأزق، وهذا دليل على أنهم غير حاذقين حتى في صناعة الأساطير، ولا يَعُون ما يقولون. فهم يبقون في العمق ومبدئيا غرباء عن العقل، وحتى إن أرادوا حياكة أسطورة ما، سريعا ما تطفو على السطح تناقضاتهم وعجزهم عن صياغتها بصورة منسجمة ومترابطة، فكل أسطورة حبكوها إلاّ ودخلها الخور أو اعتورها الاضطراب والخلل.

ولقد عمل بعض أهل الكلام لتبرير خطيئة آدم بالقول إنه فعلها ناسيا، ومثلوه بالصائم، يشتغل بأمر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم ويأكل في أثناء ذلك السّهو لا عن قصد. لكن النقاد كانوا لهم بالمرصاد حيث فنّدوا أطروحتهم على أساس أن القرآن يدعّم القول النقيض، أعني أن آدم ارتكَبَ تلك المعصية عن قصد. الأول: أنه قال «ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلاّ أن تكونا ملكين»، وقوله «وقاسمهما إني لكما من الناصحين»، يدل على أن آدم ما نسي النهي حال الإقدام. وروي عن ابن عباس أن آدم تعمّد لأنه قال «لما أكلا منها فبدت لهما سوآتهما خرج آدم فتعلّقت به شجرة من شجر الجنة فحَبسته، فناداه الله: أفرارا منّي؟ فقال: بل حياء منك. فقال له: أمَا كان فيما مَنَحتُك من الجنة مندوحة عمّا حرّمتُ عليك؟ قال: بلى يا ربّ ولكني وعزّتك ما كنتُ أرى أن أحدا يحلف بك كاذبا. فقال: وعزّتي لأهبطنّك منها ثم لا تنال العيش إلاّ كدّا[1]». السبب الثاني، كما يقول الرازي، هو أنه لو كان ناسيا لما عُوتب على ذلك الفعل. أما من

(١) الرازي، ن. م، ص، ١٢.



حيث العقل فلأن الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله «لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها»، وأما من حيث النقل فلقول الرسول: «رفع القلم عن ثلاث». فلمّا عوتب عليه دلّ على أن ذلك لم يكن على سبيل النسيان. إن آدم وحوّاء بحسب مجرى هذه الأسطورة الخرقاء، أخطآ في كل شيء وارتكبا أبشع الشناعات. لقد قبلا من إبليس كلامه ونصائحه وصدقاه فيه، وهذا التصديق هو بمفرده معصية أكبر من الأكل من الشجرة. لأن إبليس بقوله لهما «ما نهاكما ربّكما . . . الآية» قد ألقى إليهما سوء الظنّ بالله ودعاهما إلى ترك التسليم لأمره والرضا بحكمه، وإلى أن يعتقدا كون إبليس ناصحا لهما وأن الربّ قد غشّهما «ولا شكّ في أن هذه الأشياء أعظم من أكل الشجرة، فوجب أن تكون المعاتبة في ذلك أشدّ[1]». ومن جهة أخرى فإن آدم كان عالما بتمرّد إبليس عن السجود وكونه مُبغِضا له وحاسدا له على ما آتاه الله من النِّعم، لقوله «إن هذا عدوّ لك ولزوجك فلا يخرجنّكما من الجنة فتشقى»، ومع هذا التحذير فإن آدم أقدم على فعله، وقَبِلَ قول عدوّه وخرق ما نهاه عنه الله.

لقد تساءل أهل العقول كيف تمكّن إبليس من وسوسة آدم مع أن إبليس كان خارج الجنّة؟ الأسطورة الصبيانية تقول حسب ما أستمدّه المسلمون من ترسانة الخرافات اليهودية: «إنه لما أراد ابليس أن يدخل الجنة مَنَعته الخزَنَة، فأتى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كأنها البختية وهي كأحسن الدواب بعد ما عَرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبِلَه واحد منها. فابتلعته الحية وأدخلته الجنة خِفية من الخزنة، فلما دخلت الحية الجنة، خرج ابليس من فَمِها، واشتغل بالوسوسة. فلا جرم لُعِنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها، وجُعِل رزقها في

(١) الرازي، ن. م، ص، ١٣.



التراب وصارت عدوّا لِبَنِي آدم[1]». لكن الرازي قاوم هذه الخرافة الصبيانية وقال إن هذه الروايات وأمثالها «مما لا يجب الإلتفات إليها»، وذلك لسبب بسيط وهو أن إبليس «لو قدر على الدخول في فم الحية، فَلِمَ لم يَقدر على أن يجعل نفسه حية، ثم يدخل الجنة؟ ولأنه لما فعل ذلك بالحية فلِمَ عُوقِبَت الحيّة مع أنها ليست بعاقلة ولا مُكلّفة؟[2]». لقد تضاربت أقوال المسلمين بشأن دخول الشيطان إلى الجنة ووسوته إلى آدم حتى أن البعض منهم وصل إلى حدّ التحدث عن ما يمكن أن نسميه التذاهن «تيليباتي (télépathie)». إذ أنهم زعموا «أن إبليس كان في الأرض وأوْصَل الوسوسة إليهما في الجنة[3]».

ومن جهة أخرى فإن الله حينما أضاف إزلال آدم إلى إبليس، لِم عاتبهما على ذلك الفعل؟ والأخطر من هذا: هب أن معصية آدم كانت بسبب وسوسة إبليس « فمَعصِية إبليس حصلت بوسوسة مَن؟». الجواب هو أن لكل فعل داعي، والدواعي وإن ترتّب بعضها على بعض فلا بدّ من انتهائها إلى ما يخلقه الله ابتداء، وهو الذي صرّ به موسى في قوله «إن هي إلاّ فِتنتك تضلّ بها من تشاء وتهدي من تشاء». يعني في نهاية المطاف أن الله هو الذي خلق آدم وخلق إبليس الذي وسوس لآدم، والسلسلة تنتهي عند الله الذي وسوس لإبليس. إنه إفلاس أخلاقي مدقع.

وكأنّ أهل الأديان الذين يردّدون قصة السقوط الخرافية، قد غاب عنهم بُعدها اللاّأخلاقي وتضاربها ليس فقط مع مفهوم الرحمة الإلهية،

---

(١) الرازي، ن. م، ص، ١٥ ـ ١٦. هذه الأسطورة رواها من أسماهم الرازي القُصّاص وهم: وهب بن منبّه اليماني، والسدي وابن عباس وغيرهم.

(٢) الرازي، ن. م، ص، ١٦.

(٣) الرازي، ن. م، ن. ص.



إن كان هناك إله ما، بل حتى مع أبسط قواعد العدالة. البديهية الأولى التي تسيّر كل مفهوم إنساني للعدالة هي أن الأخطاء شأن فردي، والأطفال لا يتحملون أوزار آبائهم. ليس هناك إنسان، حتى ذو حس مشوّش، وقلب غير صادق، لا يصيبه الغثيان من فكرة أن أحدا يُحكَم عليه بالقتل لأجل خطإ لم يقترفه إطلاقا. لكن هذه الأسطورة، تذهب بالمفارقة القانونية والأخلاقية إلى أبعد مداها، حينما تجرّم أيضا أبناء الأبناء وتحمّلهم أوزارا لم يقترفوها إلى آخر فرد منهم على وجه الأرض. إذا سلّمنا بأن الاله يمارس سلطته المطلقة على مخلوقاته العقلانية بهذه الطريقة الصبيانية جدّا، فما الفكرة التي يجب أن نتصوّرها على قدرته اللامتناهية والحكمة المسيّرة لأعماله؟ إن الله لا يمكن أن يأمر الإنسان إلاّ بأعمال حسنة في ذاتها ولا يمكن أن ينهاه إلاّ على أشياء قبيحة في ذاتها. لكن الإله، في هذه الأسطورة، يُشبِه أولئك الرجال الضعفاء، الذين يتلذذون بالممارسة الطغيانية لسلطتهم الواهنة، لمنع أشياء لامبالية أو طيّبة في ذاتها. وبعد، ما هذا النقص في البصيرة والعلم عند هذا الكائن القدير العليم الذي بعد أن أخرج إلى الوجود زوجين وأغدق عليهما نِعَمه، سمح مباشرة لكائن خبيث وأقوى منهما مكرا أن يحتال عليهما ويجرّهما إلى المعصية والهلاك؟ ألا يعني هذا جعل سقوطهما محتوما؟ أنحن في حاجة إلى علم لدنّي كي نتنبّأ بما سيؤول إليه الأمر؟ إن التعاليم اللاأخلاقية لتدخل الشيطان في شؤون العالم، ولسقوط الإنسان من حالة براءة إلى حالة بؤس دائمة هو وذريته لهي أكبر مذلة للإنسان ولعقله[1]. وعلى الرغم من ذلك، فإن «هذه الدناءة ـ يكتب أحد المفكرين ـ هذا الخرق الوحشي لأكثر المشاعر

---

(١) P. Larroque, *Examen critique de la doctrine chrétienne*, Paris, Librairie étrangère de Bohné et Schultz, t. 1, 1860, p. 59.



الأولية للعدالة[1]» هو ما روّجت له الأديان التوحيدية على مدى تاريخها. حينما نقول بأن البشر صوّروا الله على صورتهم، فنحن، حسب هذا الكاتب ـ وأرى أنه مُحقّ ـ تحت مستوى الحقيقة «لقد صوّروه أدنى منهم، وأقل مرتبة من النموذج الإنساني العادي». التبرير الوحيد لمُختلقي هذه الأسطورة، هو أنهم كانوا أجلافا وجهلة، تقريبا متوحشين، كما يبدو من العهد القديم[2].

أصحاب العقول النيرة والقلوب الرحيمة، حتى وإن كانوا متدينين، فإنهم أحيانا يرفضون استتباعات فكرة الخطيئة الأصلية وانعكاساتها الرهيبة على مصير الجنس البشري. هكذا فعل بيلاجيوس، راهب بريطاني من القرن الخامس ميلادي، وصاحبه سيليستيوس. قالا بأن آدم خُلق ميتا وسيموت حتى وإن لم يقترف أية خطيئة. الوِلْدان الصغار هم في نفس وضع آدم قبل السقوط، وإن ماتوا دون تعميد فإنهم سيفوزون بالحياة الأبدية. يمكن للإنسان أن يكون خيرا وأن يعيش في الفضيلة حتى قبل مجيء الرسل والأديان[3].

السوسينيون (Sociniens) فرقة مسيحية تابعة لفاوستو سوسيني (F. Socini) من القرن السادس عشر، استعادوا بيلاجيوس رافضين هم بدورهم فكرة الخطيئة. فولتير يقول بأن هذا الرفض هو انتصار السوسينيين الذين يسمّون هذا المعتقد بالخطيئة الأصلية للدين

---

(١) Ch. Beaquier, *Petit catéchisme populaire du libre-penseur*, Besançon, Imprimerie J. Millot et C^ie^, 1904, p. 29-30.

(٢) Ch. Beaquier, *Petit catéchisme populaire du libre-penseur*, Ibid, p. 31.

(٣) *Pélagianisme et semipélagianisme*, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, F. Lichtenberger, T. X, Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1881, p. 408.



المسيحي[١]. هذا المعتقد الذي وصفه فولتير نفسه بأنه معتقد دنيئ، اعتبره السوسينيون تعدّيا على حرمةالإله، واتهاما له بأبشع أنواع البربرية وذلك بالتجرؤ على القول إن الله قدّر لأجيال من مخلوقاته العذاب الأليم تحت تعلّة أن أباهم الأوّل أكل فاكهة من بستان[٢]. هذه التهمة في حق الذات الإلهية، يقول السوسينيون، لا يمكن أن تُغتفر للمسيحيين لأنها لا ترتكز على أي نص من النصوص المقدسة، ولا توجد هناك ولو كلمة واحدة لتدعيمها. فعلا، ليس هناك في سفر التكوين عبارة صريحة تقول بأن الله قد حكم على آدم بالموت لأنه إلتَهَمَ تفّاحة (avalé une pomme). قال له: «ستموت حتما يوم تأكلها»، لكن سفر التكوين هذا يُبقي آدم على قيد الحياة تسع مائة وثلاثين سنة بعد تلك اللمجة الإجرامية. وماذا نقول في الكائنات الأخرى؟ الحيوانات والنباتات التي لم تأكل أبدا من تلك الفاكهة، تموت في الوقت المحتم عليها من الطبيعة. الإنسان لا يشذ عن هذه القاعدة: «ولد لكي يموت كما كل الكائنات».

المعلوم والمأكد تاريخيا أن القديس أوغسطينوس، هو أكثر من أولى أهمية قصوى لفكرة الخطيئة، واستحوذت على ذهنه وجعل منها محور لاهوته التبريري. إنها حماسة فائقة، على حد قول فولتير «جديرة برأس إفريقي ساخن وحالم، ضالّ وتائب، مانوي ومسيحي، متسامح ومتعصّب، قضّى حياته في نقض نفسه بنفسه[٣]». إن انزعاج

---

(١) Voltaire, *Originel (Péché)*, in *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres de Voltaire, T. XIX*, Paris, Librairie Hachette et C^ie^, 1876, p. 101.

(٢) Voltaire, *Originel (Péché)*, Ibidem.

(٣) Voltaire, *Originel (Péché)*, Ibidem. « Avouons que saint Augustin accrédita le premier cette étrange idée, digne de la tête chaude et romanesque d'un Africain débauché et repentant, manichéen et



السوسينيين من معتقد الخطيئة الأصلية مُبرّر من جهة أنهم يجدون نوعا من الحطّ من قيمة صانع الطبيعة الذي يُتصور وكأنه يقوم بمعجزات متواصلة لِلَعن بشرية إلى الأبد، يحييها لفترة وجيزة من الزمن ثم يُميتها. إن المفارقات (اعتراضات السوسينيين) هي كالآتي: إما أن الله خلق الأنفس من الأزل وفي هذه الحال، بما أنها أقدم كثيرا من خطيئة آدم، فلا علاقة لها به؛ أو أن تلك الأنفس متكونة كل مرّة ضاجَعَ فيها رجل امرأة، وفي هذه الحال فإن الله هو باستمرار مراقب لكل مواعيد الكون لكي يخلق أرواحا مسيرة نحو الخلود في الشقاء؛ أو أن الله هو ذاته روح كل البشر، وفي هذا النسق فإنه يلعن ذاته. ليس هناك من مفارقة رابعة، وكلّ واحدة، يقول فولتير، هي أكثر رهبا وجنونا من الأخرى.

ومن وجهة نظر تاريخية فإن مُعتقد الخطيئة الأصلية لم يكن قد حظي عند آباء الكنيسة الأوائل بنفس الأهمية المحورية التي حُظي بها بعد أوغسطينوس. أوريجينوس مثلا، في تفسيره لرسالة بولس إلى رومية، يصرّح بأن الخطيئة الأصلية دخلت العالم مع آدم، ولكن النزعة إلى الخطيئة فقط هي التي دخلت معه، وأنه من السهل اقتراف الشرّ، ولكن هذا لا يعني أننا نقترفه دائما، وأننا مجرمون منذ الولادة.

لكن أوغسطينوس شذ عن مسار الآباء الأوائل وهذا راجع إلى نظرته التشاؤمية الجذرية للإنسان. لقد استحوذت على كيانه فكرة الخطيئة الأصلية إلى درجة أنه فقد الثقة في أي خلاص للإنسان عن طريق التقوى والأعمال الخيرة. وهذا المعتقد بمفرده، الذي سماه فولتير معتقدا دنيئا، يذهب ضد فكرة الأخلاق والعدالة، إنه معتقد قاس

chrétien, indulgent et persécuteur, qui passa la vie à se contredire lui-même ».



لا يؤول إلاّ إلى تجفيف وتصليب النفوس (dessécher et endurcir les âmes)[١].

٦. اليقين الإيماني ضد الشكّ العقلاني

إذا لم يرفض العلماء وجود الإله، فإنهم يتردّدون في تعريفه، ويتحلّون بشيء من الحصافة في التحقق من طبيعته. أفلاطون نفسه قال بأن أب هذا الكون، صعب معرفته، وإذا وقع حدسه فإنه من الصعب التعبير عنه. لكن الموقف مغاير عند أهل الأديان، لأنهم لا يركنون إلى الريبية، ومقتنعون بأن الإله الذي يتردد الفلاسفة بالنطق به كشف لهم عن نفسه. ويبدو أن الرسول بولس، حسب رواية الأناجيل، عبّر عن هذه القناعة حينما وقف أمام الأثينيين وقال لهم بكل وثوق إن الإله المجهول الذي يُوقرونه، دون التيقن منه، كشف يسوع المسيح عنه في حقيقته. إن إصرار المتدينين واقتناعهم من أنهم وجدوا فعلا الإله الحق في الوقت الذي يتوانى فيه الفلاسفة عن الجزم في قضايا عويصة مثل الألوهية وصفاتها، لممّا يبعث على الحيرة. المؤمنون لا يكتفون بالتباهي بيقينهم من أنهم على حق، بل هم يَسخَرون من تردّد بعض الفلاسفة وتجهّمهم في البتّ في هذه القضية العويصة. الفيلسوف الروماني شيشرون يروي حكاية سيمونيد مع طاغية صقلية هيرون حينما سأله أن يعطيه تعريفا للإله. لقد ماطل وراوغ لعدة أيام، وكل مرّة طلب تمديد المهلة كي يتسنى له النظر بعمق في هذه المسألة. لكنه في الأخير اعترف بعجزه وقال: « كلّما فكّرت أكثر كلما ظهرت لي المسألة أكثر غموضا[٢]»

---

(١) P. Larroque, *Examen critique de la doctrine chrétienne*, Paris, Librairie étrangère de Bohné et Schultz, t. 1, 1860, p. 72.

(٢) Cicero, *De Natura Deorum*, in *Œuvres complètes de Cicéron*, Paris, Frimm Didot, MDCCCLXVIII, Lib. I, p. 93.



وشيشرون (على لسان المحاور كوتّا) يعلّق بأن سيمونيد الشاعر والحكيم نظرا إلى أنها تهافتت في ذهنه العديد من الإجابات الثاقبة والدقيقة، ونظرا إلى عدم قدرته على اختيار أيها الأصح «يئس من كل حقيقة (disperasse omnem veritatem)»[١]. لو أن الحكيم سيمونيد كان واثقا من نفسه ومتأكّدا مما تَلقّنَه في صباه لما توانى لحظة واحدة من الإجابة عن السؤال. لكنه مَاطَل لأنه من المحتمل أن أمام أي إجابة بادرت في ذهنه، تَصوّر اعتراضات مضادة ومحالات عويصة تمنعه من ترجيح إحداها على الأخرى ولذلك يئس، كما يقول شيشرون، من الحقيقة وانسل من اللعبة. لكن، يقول بايل « ذهنا ضيقا لن يتصرّف بهذه اللطافة» لأنه تَربَّى على الحقيقة الجاهزة، وسيُجيب مباشرة بكل اعتداد وحزم دون أن يختلجه أي شك في أن إجابته قابلة للدحض والتفنيد. في القرن الرابع، دار سجال بين السيناتور الروماني سيماخوس (Symmachus) وبين الأسقف المسيحي أمبروزيوس (Ambrosius). سيماخوس الذي بقي على دين آبائه، يقول لأمبروزيوس ما معناه بأن المَعبُود واحد ولكن طريقة العبادة تختلف من مكان إلى مكان ومن شعب لآخر، وبالتالي ليس من الحصافة ولا من باب التقوى أن تفرض، على من ليس هو بمسيحي، التخلي عن دينه والإعتقاد في إله آخر[٢]. لكن الموقف الريبي الذي جعل من السيناتور الروماني حصيفا ومتريثا في أمور الألوهية يتقشّع عند الأسقف المسيحي لأنه مقتنع من أن دينه هو الأصحّ وإلهه أجاب عن كل شيء: « سرّ السماء قد علّمنيه الله نفسه، الذي خلقكم، وليس الإنسان،

---

(١) Cicero, *De Natura Deorum*, Lib. I, Ibid.

(٢) I. Dionigi, A. Traina, *La maschera della tolleranza, Ambrogio, Epistole 17 e 18, Simmaco, Terza relazione*, BUR, Milano 2006, p. 64.



الذي يجهل حتى نفسه. إلى من أتوجه للإيمان بالله، إن لم يكن لله؟ كيف أستطيع أن أومن بكم، وأنتم تعترفون بأنكم تجهلون الذي تعبدونه؟ أنت تقول «لا يمكن أن نُدرك سِرّا عظيما بإتباع نهج واحد». ما تجهلونه أنتم، نحن نعلمه من كلام الله. وما تفترضونه أنتم، معروف عندنا من طرف الحكمة والحقيقة الإلهية[١]». القضية بالنسبة لأمبروزيوس محسومة مسبقا، ذلك لأن الإله الحقيقي الأوحد هو الإله المسيحي (est deum Christianorum) أما آلهة الوثنيين، كما يقول الكتاب المقدس، هم شياطين، وبالتالي بدون الإيمان بالإله المسيحي «لا يوجد خلاص أبدا».

الإنسان المؤمن يبحث عن اليقين التامّ، ولن تستوقفه بالتالي الشكوك المحرجة، أو يتريّث لسبر المعضلات واستقصاء معانيها. اللاهوتي ترتليانوس هو مثال آخر لهذا الاعتداد الذي وصل إلى حدّ العنجهية. إنه يرى، على عكس ترددات الفلاسفة وشكوكهم، أن أي إنسان مسيحي بسيط قادر على إعطاء تعريف للإله. ما يفرّق المسيحيين عن الفلاسفة، حسب زعمه، هو أن هؤلاء الأخيرين الذين يصفهم بأنهم «مخادعون ومحتقرون (illusores et contemptores)» يموّهون الحقيقة ويخرّبونها (corrumpunt) وذلك لخدمة مصالحهم والبحث عن المجد، أما المسيحيون فإنهم «بالضرورة ينزعون إلى الحقيقة ويرغبون فيها ويعلنونها كاملة نظرا إلى أنهم يعتنون بالخلاص[٢]». يعني أن المؤمنين والفلاسفة، يضيف ترتليانوس، ليسو سواسية «لا في العلم ولا في التعاليم». في الوقت الذي يتردد فيه الفلاسفة عن الاعلان عن

---

(١) I. Dionigi, A. Traina, *La maschera della tolleranza, Ambrogio, Epistole 17 e 18, Simmaco, Terza relazione*, p. 82.

(٢) Tertuliano, *Apologeticum*, in Id, *Opere apologetiche*, a cura di C. Moreschini e P. Podolak, Città Nuova, Roma 2006, p. 317.



حقيقة الله فإن «أيّ حِرَفي مسيحي قادر على الوصول إليه والبرهنة عليه، وبالتالي يؤكد أيضا بالفعل كل ما يبحث عنه بخصوص الإله[1]». ما الشيء الذي يجمع بين الفيلسوف والمسيحي؟ يتساءل ترتليانوس ـ لا شيء إطلاقا، فالبون شاسع «بين تلميذ اليونان وتلميذ السماء، بين من يرغب في الشهرة ومن يرغب في الحياة، بين محترف الكلمة وبين محترف الواقع، بين بانٍ وهادم، بين مُموّه الحقيقة وحافظها ، بين سارقها ووصيّها[2]».

إن بولس وأمبروزيوس وترتليانوس، والعديد من رموز الأديان الأخرى، لَهم بالفعل أمثلة تصوّر بحق تلك الذهنية الإيمانية المتحصنة في وثوقها، والغير عابئة بالمعضلات والمحالات. أهل الأديان جميعهم يذهبون هذا المذهب، ولكنهم يختلفون، ليس فقط مع الفلاسفة، بل فيما بينهم. والدليل على ذلك أن جميع المنافحين المسيحيين كتبوا ضد اليهود، وضد كتابهم المقدس واعتبروه لاغيا بعد مجيئ يسوع المسيح، المسلمون خالفوا اليهود والمسيحيين على حد سواء واتهموهم بالتحريف. إن اختلافهم في ما بينهم، إذا تموضعنا داخل منظومتهم، مُبرّر فقط من جانب الخيال والاعتقاد الإصراري، وطالما تحصّن كل واحد منهم داخل منظومته فلن يجد من معيار موضوعي متعال للفصل بين الصواب والخطأ، الحقيقة والباطل. لكن إذا خرجوا من مرجعيتهم وحاولوا التنازع مع الفلاسفة فإنهم سيجدون سدا منيعا أمامهم، أو بالأحرى سيجدون هذا المعيار وهو العقل. فما منع الفلاسفة من الإجابة المتسرّعة عن طبيعة الإله هو عدم ثقتهم المبررة من ترديد تصورات الحس الشعبي، كما يفعل من يجهل قوة الجدل. من السهل

---

(١) ترتليانوس، أبولوجاتيكوم، م. س، ن. ص.

(٢) ترتليانوس، ن. م، ص، ٣٢١.



القول بأن الله هو كائن لا متناه حكيم قدير، خالق الكون ومسيّره، يُجازي ويعاقب، يغضب على المذنبين ويرضى على المهتدين، يبعث الأنبياء منذرين ومبشرين، ثم يطوي السماوات والأرض، ويقيم يوم الحساب؛ مَن فاز بالخلاص فهو في الجنة ومن فشل فهو في النار خالدا فيها. هذه هي الطريقة التي يمكن أن يُجيب بها الحِرَفي المسيحي، كما يقول بيار بايل، عن سؤال الطاغية هيرون[1]. لكن لو أن سيمونيد رَضِي بهذه التصورات العُمومية البسيطة لما طلب وقتا للتفكر ولأجاب في الحين دون أن يُشقي نفسه البتة. لكن بما أنه يريد أن تكون كل عناصر الحدّ المقدّم واضحة وبيّنة بحيث إنه لا يمكن الشكّ فيها، وفي نفس الوقت يعلم أنه من الممكن منازعة أو دحض كل ما يقدّمه، طلب التأجيل تلو الآخر، وفي النهاية أدرك قصوره عن تلبية مطلب هيرون. ومن الأكيد أنه تيقن من أن إجابته ستخضع لفحص معمق من طرف كل العقول العالمة الموجودة في حاشية هيرون وأنه يجب عليه حلّ جميع الإعتراضات، والتصدي لكل الانتقادات التي ستُقدَّم ضد إجابته.

من المحتمل أن يكون خيط تفكيره على هذا النحو: «إن أجبتُ بأن الله مختلف عن كل الأجسام في العالم، فسيسألونني هل أن العالم كان دائما، على الأقل من حيث المادة؟ هل لهذه المادة علة فاعلة؟ لو أجبت بأن لديها واحدة، فسأضطرّ للقول إنها وجدت من عدم، لكن هذا المبدأ لستُ فقط غير قادر اطلاقا على إفهامه إلى الملك هيرون وعلماء بلاطه، بل لا أفهمه حتى أنا نفسي؛ إذن تردّدي إزاء حقيقة هذا المبدأ أو عدمه مبرر بالكامل، وطالما بقي مغلقا على فهمي، لا يمكنني

---

(١) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Simonide*, Rem. F., p. 293.



أن أتيقن لا من حالته ولا من طبيعته». (فعلا، القول بأن العالم هو إبداع كائن أسمى، لا يقلّ غموضا وصعوبة من القول بأن الله محايث للعالم. ذلك لأننا لو قلنا بأن الله أخرج كلّ شيء من العدم، ستعترضنا المفارقة التالية: كيف يمكن لمن كان عدما في الأزل، أن يصبح شيئا واقعيا وعينيا مُحققا؟ من الصعب جدّا ـ إذا اعتمدنا على فكرة أن الله لا يَخضَع لِتَتالي الآنات الزمنية ـ ألاّ يكون فعل الخلق أزليا. ذلك لأن الزمن لو ابتدأ مع وجود المخلوقات، لنَتَج عنه أن لا زمن سبق وجودها وبالتالي فهي لا تفترق عن الأزل إلاّ بنقطة غير منقسمة، وهي غير كافية لتمييز كائن أزلي عن كائن متزمّن). «إن قلتُ بأن مادة الكون ليست لها علة فاعلة، فسيسألونني من أين جاءت قدرة الله عليها؟ إذن سيكون من واجبي البرهنة بحجج دامغة كيف أن، في حين وجود كائنين متساويين في الضرورة والقدم، واحد فاعل كليا في الآخر، دون أن يكون خاضعا هو بدوره لتأثر الآخر. لا يكفي القول بأن الله مختلف عن الأجسام التي تُكوّن العالم، ينبغي أيضا معرفة هل أنه يشتبه معهم من حيث الإمتداد، أعني هل أن الله ممتدّ؟ إن أجبت بأنه ممتدّ، سنصل إلى نتيجة أنه جسمي ومادي، إذن سيكون مستحيلا عليّ إقناعهم بوجود نوعين من الامتداد، واحد جسمي والآخر لاجسمي، واحد متكون من أجزاء، أي منقسم، والآخر بسيط وبالتالي غير منقسم. وإن قلت، على العكس من ذلك، أن الله غير ممتدّ، سنخلص إلى نتيجة أنه لا يوجد في أي مكان وسوف لن تكون له أية علاقة بالعالم. كيف يستطيع إذن أن يحرّك الأجسام؟ كيف يمكن أن يؤثر حيث هو غير موجود؟ فضلا عن أن عقلنا غير قادر على تصور جوهر لاممتدّ وروح مفارقة تماما للمادة. وحتى إن سُلّم لي بأن الله هو جوهر لامادي ولا ممتدّ، روح لامتناهية وقدير، كم من الصعوبات الأخرى التي تبقى باحثة عن حلّ؟ هذه الروح هل توجد ضرورة سواء بالنسبة إلى جوهرها أو صفاتها؟ هل



إن قدرتها ليست بالصفة الضرورية مثلها مثل حكمتها؟ لا يفعل بحرية إن اعتبرنا الحرية ملكة الفعل والترك؛ كل ما يفعله هو إذن ضروري ولا يمكن تفاديه. سيقولون لي: أنت تقتلع من الجذور الدين كله، الذي يقوم ضرورة على افتراض أن الله يُغيّر من شأنه كل مرة غيّرَ فيها البشر طريقة تصرفهم في الحياة، وإنه يرضى بالصلوات والقرابين، ويجازي على الأعمال الورعة. وفي حالة أنني استطعت تفادي هذا الحاجز الخطير، باستخدام افتراض حرية الاختيار والإرادات المشروطة، يجب علي أن أكون قادرا على تفسير، من جهة، كيف تتواءم هذه الحرية مع كائن ليس هو علة قدرته، ومن جهة أخرى، كيف يمكن لمنظومة أوامر شرطية لا متناهية أن تتوافق مع علة تتصف بالحكمة والغنى، والتي قدّرت سُنّة ثابتة لا تتبدّل، حيث إن الصفة المميزة لهذه العلة هي الثبات، نظرا إلى أن هذه هي الصفة التي هي أكثر من غيرها متضمّنة في فكرة الكائن الكامل». هذه نبذة من سلسلة الحجج والحجج النقيضة التي ربما قد اعتملت في ذهن سيمونيدس، وفي ذهن أي فيلسوف متمرّس بفن الجدل، والتي دفعت به إلى السكوت خوفا من قول أشياء واهنة وسهلة الدحض.

الفيلسوف لم تكن لديه القوة لكي يقول بأن الله جسم؛ ولا الجرأة على أن يُصرّح بأنه روح خالص، لأنه لا يمكنه أن يفكر في شيء ليس ممتدّا. حتى عهد ديكارت، كان اللاهوتيون والفلاسفة يُضفون على الروح امتدادا ما: لا متناهيا بالنسبة للإله، متناهيا للملائكة والأرواح العقلانية. صحيح أنهم يعتبرون ذاك الامتداد ليس ماديا أو متكونا من أجزاء، وأنه رغم صعوبة تصوّرها فإن الأرواح هي مكتملة في أي جزء من المكان الذي تحتلّه. الديكارتيّون مسحوا كل هذه الأفكار، مفترضين أن الأرواح ليست لديها أي نوع من الامتداد أو الحضور الجِهَوي؛ لكن هذا الرأي اعتبره البعض من حذّاق القوم من الفلاسفة



واللاهوتيين خلفا منطقيا. وبالتالي فإن اللاهوتيين مكثوا على الفكرة الشعبية من أن الجوهر الإلهي حاضر ومُوزّع في الفضاءات اللامتناهية. لكن، يمكن الإعتراض أن بهكذا عمل يُدَمَّر من جهة، ما كان قد تمّ بِناؤه من جهة أخرى، لأن المادية التي كانت قد سُحبت من الذات الإلهية عادت إليها بالفعل. وحتى القول بأن الله هو روح فقط، لا يخلو، بدوره، من المفارقات: القول بأنه روح يعني اسناده طبيعة مختلفة عن المادة؛ ولكنكم تقولون بأن جوهره مُوزّع في كل مكان؛ وبالتالي أنتم تقرّرون، بصيغة أو بأخرى، أنه ممتدّ «إلاّ أننا لا نملك فكرتين مختلفتين عن الامتداد؛ نحن ندرك بوضوح أن أي نوع من الامتداد، مهما كان صنفه، له أجزاء مختلفة، غير قابلة للتداخل وقابلة للإنفصال؛ القول بأن النفس كلها في الدماغ وكلها في القلب هو قول شنيع. إنه أمر غير مفهوم كيف أن الامتداد الإلهي والامتداد المادي يمكنهما أن يتواجدا في نفس المكان؛ هكذا يحدث تداخل بين جوهرين، يبقى بالنسبة لعقولنا أمرا غير قابل للفهم».

لكن إصرار المسيحي ترتليانس واقتناعه بأن الإله يمكن لأي حرفي مسيحي معرفته، لا ينبغي أن يُنسينا بأنه هو نفسه، لم يُقدّم له أي تعريف مقبول، ليس فقط من جانب عقلاني، بل حتى من جانب لاهوتي، وقد تمّت إدانته من طرف الكنيسة بسبب تصوره للطبيعة الإلهية ومات هرطقيا. لقد أضفى على الطبيعة الإلهية جوهرا جسميا، قائلا بأن هذه حقيقة لا يمكن نفيها، بناء على فكرة أن كل جوهر هو متجسم. قال بالحرف: «من يُنكر أن الله هو جسم؟ (*quis negabit Deum corpus esse?*). بدون جوهر هو لا شيء (*sine substantia nihil est*)». وقد أضفى على الإله أيضا صفات تشبيهية إنسانية من غضب وفرح، وندم[1].

---

(١) Cfr., A. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1905, pp. 61-63.



لكن هذه الأطروحة لا يمكن أن تصمد أمام فحص الفلاسفة القدامى الذين تهكّم عليهم وقذفهم بنعوت خطيرة. من السهل عليهم الردّ بأن كل جسم هو متبعّض ومنقسم إلى أجزاء، وأن الكائن الكامل لا يمكن أن يتكوّن من أجزاء. ثم إن هذا الكائن المتعالي هو في أتم السعادة وهو خلوّ من أي مشاعر تقلقه وتسوءه، كما تسوء الإنسان. الإله يجب أن يكون لا متحوّلا وغير خاضع للإنفعالات مثلما هي حال الكائنات المُتحوّلة، وبالتالي لا يمكنه أن يمرّ من الكره إلى المحبة، من المحبة إلى الكره، من الرحمة إلى الغضب، ومن الغضب إلى الرحمة. أمّا إذا قال هذا الحرفي المسيحي الذي يدافع عنه ترتليانوس، إن الله هو كائن لاجسمي، لامتناهي، قدير، خير، وخلق كل شيء بحسب إرادته، فإنه مرة أخرى لن يُقنِع الفلاسفة، ومن المحتمل أن واحدا مثل سيمونيد، لو انتابته أفكار من هذا القبيل، لاستبعدها لأسباب عديدة: لأن كائنا بهذه القدرة اللامتناهية والخيرية المطلقة، والقداسة العالية، والذي خلق كلّ الأشياء بحرية مطلقة، لا يمكنه أن يضع الإنسانية في حالة الإجرام والبؤس التي هم عليها[1]. «لو أنه تَرَكَ للنفس حرية الإختيار في الاتحاد بالجسم أو عدمه لما اتحدت به أبدا[2]». فعلا، إن كانت النفس كائنا إلهيا بمقدورها أن تعيش منفصلة عن الجسد الفاني، فلِمَ اندسّت في الجسم البائس، الذي بسبب نقائصه تتحمّل شرورا وتخضع لعذابات

---

(١) P. Bayle, art. *Simonide*, Ibid, p. 295. "il me semble qu'un être infiniment puissant, infiniment bon, infiniment saint, et qui aurait créé toutes choses avec une souveraine liberté d'indifférence, n'aurait pas exposé les hommes à l'état criminel et misérable sous lequel ils vivent".

(٢) P. Bayle, art. *Simonide*, Ibidem. "S'il a laissé à l'âme la liberté de s'unir au corps ou de ne pas s'y unir, elle n'y serait jamais entrée; car ce choix témoignait qu'elle est trop forte pour être l'ouvrage d'un être infiniment parfait".



لامتناهية؟ إنها ستكون لاعاقلة لو فعلت هذا بمحض اختيارها؛ أما إذا دخلت عنوة وضد إرادتها في ظلمات هذا الجسد، فمَن الذي أرغمها؟ هل هو الله أم كائن آخر؟ مهما كان الأمر فإن الكائن الذي أرغمها على الدخول لا يحبّها إطلاقا؛ لا بل على العكس يبدو أنه يَكرهها، لأنه حبَسها عنوة في هذا السجن الرهيب[1]. ولا ينجو من اعتراضات سيمونيد، اللاهوتي الذي يتحدث عن الرحمة والعدل الإلهي. "لا يمكنني أن أفهم كيف أن إلاها يملك كل الصفات التي ذكرتموها، من واجبه أن يعاقب إنسانا ما: إن القدرة السامية لهذا الإله، مقرونة بخيريّةٍ وقداسة لا متناهية، من المفروض أن لا تسمح أبدا بأن يُقتَرف في مملكتها أي عمل شرّير قابل للعقاب. لا يبدو ممكنا أن طبيعة ذات سموّ مطلق يمكنها أن تُعلّق عزتها بتعاسة الآخرين أو أن تجعلها معتمدة على عذابات خالدة في الجحيم [. . .] إن كبار علماء اللاهوت ـ يقول بايل ـ لو تصرّفوا كما تصرّف سيمونيد، أي لو أنهم أرادوا أن لا يُقرّروا على الطبيعة الإلهية إلاّ ما بدا لهم، بنور العقل، بيّنا بذاته وغير قابل للشك، ، وصامدا أمام كل الصعوبات، لطلبوا باستمرار مُهلات متجدّدة لكل هيرونات العالم[2].

(١) P. Bayle, art. *Simonide*, p. 295. Cfr. Palingerio, *Zodiacus Vitae*, lib. VII, p. 189.

(٢) P. Bayle, art. *Simonide*, ibidem. « Je ne puis comprendre que sous un Dieu qui aurait les attributs que vous marquez il puisse être jamais nécessaire de punir personne; car la souveraine puissance d'un tel d'un tel Dieu, jointe à une bonté et une sainteté infinie, ne souffrirait jamais qu'il se commît dans ses états aucune action punissable. Une nature comme celle-ci ne me paraît point capable d'attacher sa gloire au malheur d'autrui, et de la faire dépendre de la durée éternelle des enfers .... Nos plus grand théologiens, s'ils agissaient comme Simonide, c'est-à-dire s'ils ne voulaient assurer sur la nature de Dieu que ce qui, par les lumières de la raison, leur



٧. سلطة الاجماع ورسوخ الفطرة

المؤمنون يتعلّلون بأن الاعتقاد في الإله له مُبرّرات دامغة من الجانب التاريخي ومن الجانب الغريزي: كل الشعوب مُجمِعة على حقيقة وجود الله، ولا يمكن أن تجتمع الأكثرية على الخطإ. لقد رأينا أعلاه كيف أن أحد الكتاب المسيحيين زعم أن هذا الإعتقاد مجبول في فطرة الإنسان، وأن الملحدين منحرفون، وعلى كل حال فهم قلة لا يحسب لها حساب. إن التعلّل بالإجماع لا يحل الإشكالية بهذه السهولة، فأصحاب هذه القناعة بالكاد يعلمون آراء بلدهم، وهم يتسرعون في الاستنتاج بإلقائهم نظرة خاطفة على ثلاثة أو أربعة كتب تتكلّم عن شواهد الكون، دون أن يتثبتوا من حقيقة ما قاله أولئك الكتاب، ودون أن يطّلعوا عليها كلها. ثم من الذي يعتقد أن وكر المسيحية، روما، يعجّ بالمفكرين الأحرار وبالملحدين حتى؟[١].

لكن هناك اعتراضات جدّية تمسّ سلطة الأغلبية وتقوّض التعويل على الفطرة في مسألة لاهوتية بهذه الدقة واللطافة. وفي داخل العالم الإسلامي ذاته هناك من أنكر هذه الإمكانية، إذ أن علماء الكلام، كما ذكر الرازي، «أطبقوا على أنه ليس من كل ما يحكم به جمهور الخلق بحسب ما لهم من الفطرة الأصلية والغريزة السليمة، وجب أن يكون ذلك الحكم حقا[٢]». فالكثرة، يقول القاضي عبد الجبار «ليست من

---

paraîtrait incontestable, évident, et à l'épreuve de toute difficulté, demanderaient incessamment de nouveaux délais à tous les Hiérons ».

(١) Anonyme, *Traité des trois imposteurs (De Tribus Impostoribus)*, Paris, Librairie de l'Academie des Bibliophiles, 1867, p. 15.

(٢) فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩، ج. ١، ص، ٣٩.



أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل[1]». بل إن هناك أدلة من القرآن تذمّ الأكثريّة مثل «وأكثرهم للحق كرهون»؛ «وأكثرهم لا يعلمون»، وتمدح الأقلية «وقليل ما هم»؛ «وما آمن معه إلاّ قليل»؛ «وقليل من عبادي الشكور». يعني أن الأغلبية لا تدل على حقيقة الشيء، كما أن الأقلية ليست عنوان الخطإ. وقد سأل أحدهم عليّ ابن أبي طالب: أترى أن أهل الشام مع كثرتهم على الباطل وأهل العراق مع قلتهم على الحق؟ فقال له: إنه لملبوس عليك، الحق لا يُعرَف بالرجال، وإنما الرجال يُعرفون بالحق. اعرف الحق تعرف أهله قلّوا أم كثروا، واعرف الباطل تعرف أهله قلّوا أم كثروا. القاضي عبد الجبار يستشهد بقولة لابن مسعود جاء فيها إن «الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كان واحداً[2]». وبعد، يعترض القاضي، إذا نظرنا إلى السواد الأعظم من الناس، الذي هو «الخلق الكثير» فإننا نجد فيه مذاهب وفرق متباينة تناقض إحداها الأخرى، السؤال هو «كيف يصح، ومذاهبهم متضادة، أن يتبعهم؟[3]» ولمَ صار اتباع المشبّهة والحشوية أولى من اتباع المعطلة؟ أليست هذه الطريقة، هي طريقة «من يدين بالتقليد، ويتبع من يعظّمه من رؤسائه، ولا فرقة إلاّ ولها رؤوس، ومعلوم أن الكثير قد يقع منهم الخطأ، ومن القليل الصواب[4]». والدليل الأقوى على ذلك أن الذين استجابوا للأنبياء هم قلة بالإضافة إلى من فارقهم. هناك أيضا مثال عملي يبيّن أن الكثرة ليست هي الحكم الفصل، وهو أن أحدنا إذا أصيب

---

(١) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، دار احياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠١، ص، ٣١.

(٢) القاضي عبد الجبار، **فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، ١٩٨٦، ص، ١٨٦.

(٣) القاضي عبد الجبار، **فضل الإعتزال**، ن. م، ص، ١٨٨.

(٤) ن. م، ن. ص.



بعلّة في جسده مثلا فهو لا يركن إلى رأي أي انسان اتفق بل يرجع إلى المحقق المختص: «لو دُفع أحدكم إلى نفع وضرر له في دنياه، لكان لا يتبع إلاّ أهل البصر والأمانة وإن قلّوا دون الكثرة، فكيف يسوغ لكم اتباع الكثرة الذين إذا اتبعناهم وجدناهم منهمكين في طريق الجهالة[١]». القرآن نفسه جعل الحكم في الدين، هكذا يقول القاضي، لمن تفقه لا للكثرة، وقال فاسألوا أهل الذكر ولم يقل فاسألوا الكثرة[٢].

إن اعتراضات القاضي عبد الجبار والرازي وجمهرة من علماء الكلام المسلمين ضد حجة الإجماع، والتي اخترتها عن قصد لتبيين الاختلافات الجوهرية في أطروحات المسلمين، لها ما يوازيها عند مفكرين غربيين مثل بيار بايل، الذي اعترضته هو نفسه هذه المسألة وأجاب نافيا أن يكون اجماع الأكثرية هو منهج صحيح للتقرير في مسائل الدين. إن التعلل بإجماع الأغلبية والزعم بأن حكمها في العديد من المسائل له الأسبقية، مثل الأعمال الفنية والشعر والرسم والبلاغة، فهذا، وإن كان صحيحا، لا يمتدّ لكي يشمل مسائل دينية لاهوتية دقيقة. صحيح أنها أمارة كمال وحذق في الأعمال الفنية، حينما تنال إعجاب الجميع، العامة والمختصين. إن قصيدة شعرية، يقول بايل « نالت إعجاب أكبر حذاق الشعراء، وليس الجمهور، لا تساوي قصيدة نالت إعجاب الجمهور وأكبر حذاق الشعراء معا. يجب أن ينقصها لا أدري ماذا، نظرا إلى أنها لم تَنفذ أبدا إلى العمق مثل الأخرى، ولم تستطع أن تُشعّ في أغوار النفوس الأكثر انسدادا[٣]». ما يُقال في الشعر

---

(١) ن. م، ن. ص.

(٢) ن. م، ص، ١٨٩.

(٣) P. Bayle, *Continuations des pensées divers*, in *Œuvres divers de M. Pierre Bayle*, T. III, La Haye, Compagnie des Libraires, MDCCXXXVII, p. 203 a.



يمكن أن يقال أيضا بشأن نص أدبي ولوحة فنيّة وتمثال منحوت. لكن إذا أريد اقناعنا بأن عملا من هذه الأعمال قوبل بإعجاب من طرف الجمهور كافة، وقوبل بإحتقار من عدد قليل من المختصين، هو أكمل من عمل نال إعجاب العدد القليل من العارفين، والإحتقار من طرف الجمهور، فهذا من الصعب التسليم به. نفترض، يقول بيار بايل، شيئين أو ثلاثة ١) أن نُجَمّع كل سكان مدينة لكي نعلم رأيهم بشأن لوحة نُريد اقتناءها. ٢) أن عددهم ثلاثة آلاف، وبينهم عشرين من الرسامين. ٣) وأن هذه اللوحة بدت رديئة لهؤلاء العشرين وجميلة للآخرين «أنا ـ يقول صاحب هذا الإفتراض ـ سوف أعوّل أكثر على حكم هؤلاء الأشخاص العشرين بدلا من حكم الـ ٢٩٨٠ الآخرين، وأنا متيقّن من أنكم ستعتقدون أنني أشبه في هذا الموقف الأدمغة الأكثر حصافة[١]». هذا لا يعني احتقار العامة أو اخراجها من الانسانية العاقلة، فالناس الذين هم ليسوا برسّامين ولا عرّيفين، يمكنهم رغم ذلك أن يتفطّنوا إلى نقائص غابت عن المبدع. لكن صلوحيات الأغلبية لها حدود، ذلك لأن في مسائل دقيقة ووعرة مثل التعاليم اللاهوتية والاعتبارات الفلسفية ليس للجمهور فيها باع، والرأي الصواب أو الحكم الفصل لا يعود إليها: في كل هذه التعاليم يبدو أن إجماع عدد قليل من الناس أفنوا عمرهم في دراستها والفحص والتدقيق فيها، هو أكثر وزنا من أغلبية ساحقة من الناس لم يقرؤوا شيئا في حياتهم ولم يتأمّلوا أبدا، ولم يفحصوا في شيء، ويكتفون بالإنقياد لخيالاتهم وأحكامهم المسبقة. إن مسألة وجود الله، يقول بايل، «تنتمِي في نفس الوقت إلى الدين وإلى جليل الفلسفة، وانظروا بعد هذا هل أن الجمهور

---

(١) P. Bayle, *Continuation des pensées divers*, ibidem.



هو في وضعيّة تخوّل له الحكم»[1]. ولا يمكن أيضا أن نُسْلِم في أيدي الأغلبية مسائل متعلّقة بعلم الفلك أو الرياضيات أو الفيزياء. إن السيد كاسّيني (Cassini) يقول بايل، هو لوحده أكثر مصداقية من مائة ألف شخص لا يعرفون لا آ ولا بآ. وكوبرنيك الذي انتصرت نظريته في حركة الكواكب، ألم تقف ضدّه، بمفرده، كل المدارس وكل الشعوب؟

الإشكالية هي أن حجة أصحاب الفطرة والإجماع تعتمد على واقع عيني مطالبون هم أنفسهم، قبل خصومهم، بسبره واستنفاذه بالكامل. اعطوني خريطة جغرافية، يعترض بايل، وانظروا كم بقيت من الأراضي التي لم تُكتشف بعد، ومن الشعوب في عمق الأدغال التي لا نعلم أديانها ولا تصوراتها عن الإله. وحتى إن استطعنا تجاوز هذه المعضلة، ماذا نقول في الشعوب التي حدّث عنها المؤرخون القدامى والفلاسفة والشعراء (سترابون، ثيوفراسطس، هوميروس) أو الرحالة المحدثين الذين اكتشفوا أناسا لا يعرفون أي إله، ولا يدينون بأي دين، وليست لهم معابد، ولا أضرحة، ولا أضاحي، ولا رجال دين؟[2]. ثم إنه لكي يحوز الاستدلال بالإجماع على شيء من الإقناع ينبغي معرفة هل أن الديانة الوضعية المعتنقة عند شعب ما، بعد أن كان بلا ديانة أو كانت له واحدة وتخلى عنها، اعتنقها دون تحقيق ونظر أو عن طريق فحص صارم وعميق؟ إذ أن تلك الديانة لو تم اعتناقها عن طريق اتباع أعمى أو بإملاء من حاكم متسلّط أو عن طريق الغزو والحرب، فإن اعتناقها من طرف أغلبية الأشخاص منذ ذلك الوقت، لا يفيد في شيء للبرهنة على حقيقة تعاليم تلك الديانة ولا يُضفي أي مصداقية على إجماع الناس حولها. نحن نعلم أن دينا ما، مهما كانت درجة

---

(١) P. Bayle, *Continuation*, p. 206.

(٢) Ch. le Gobien, *Histoire des Iles Mariannes*, Paris, MDCC, p. 64.



لاعقلانيته، يمر من الآباء إلى الأبناء دون عائق، ويتم إيصاله عن طريق التقليد إلى الأجيال اللاحقة بكلّ يُسر.

وأرى أن المعتزلة ينضمون عن جدارة إلى زمرة من أنكروا أن تكون معرفة الله ضرورية نابعة من الفطرة المستقرة في طبيعة الإنسان، وذهبوا إلى القول بوجوب النظر والاستدلال للبرهنة على وجوده. إن العلم بوجود الله هو علم اكتسابي، يقول القاضي عبد الجبار، فهو «يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولّدا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة من فعلنا . . . وإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريا، لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قِبلنا[1]». هناك دليل آخر يسوقه القاضي ليثبت أن العلم بالله ليس غريزة فطرية في الإنسان، وهو أنه لو كان كذلك لما «اختلف العقلاء فيه كما سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه[2]». ثم إنه لو كان فطريا لما استطاع أي أحد أن يَنفي عن نفسه إمكانية العلم بوجود الله بسبب شكّ أو لأجل شبهة طرأت عليه. لكن واقع الحال يُبيّن عكس ذلك، إذ أن هذا النفي للإله موجود حتى في صلب الحضارة الإسلامية، كما يقرّ القاضي عبد الجبار حيث أنك «تجد كثيرا ممن برز في الإسلام واشتهر به قد ارتدّ وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله، كابن الراوندي وأبي عيسى الوراق[3]». هناك حجة أخرى يسوقها القاضي، ضد من يقول بأن معرفة الإله تأتي عن طريق تقليد الأغلبية، ذلك أن التقليد لم يكن يوما بابا لطلب اليقين، وهو من

---

(١) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، دار احياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠١، ص، ٢٤.

(٢) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ن. م، ص، ٢٦.

(٣) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص، ٢٦.



النقص بحيث أن القاضي لم يعره اهتماما كبيرا. قال «التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبيّنة حتى يجعله كالقلادة في عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقا للعلم. ولهذا لم نذكره في الطرق المذكورة[1]». السبب في أن التقليد لا يولد أية معرفة، وغير قابل للتصنيف في باب مناهج اكتساب العلوم، هو أن المقلّد «لا يخلو إما أن يقلّد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلّد واحدا منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض، لفقد المزية والإختصاص: لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدي إلى اجتماع الإعتقادات المتضادات، فلم يبق إلا أن لا يقلّد واحدا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال[2]».

إن وجوب النظر يتقدّم على الشرع، إذ أننا إذا قدمنا الشرع لزم إفحام الأنبياء وتعجيزهم عن إثبات نبوّتهم في مقام المناظرة «إذ يقول المكلف ـ حين يأمره النبي بالنظر في معجزته، وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليُظهر له صدق دعواه ـ لا أنظر ما لم يجب النظر عليّ، فإنّ ما ليس بواجب عليَّ لا أَقدِم عليه. ولا يجب النظر عليّ ما لم يثبت الشرع عندي، إذ المفروض أن لا وجوب إلاّ به. ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر، لأن ثبوته نظريّ، فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر، وهو محال. ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه، وهو معنى إفحامه[3]». إلاّ أن خصوم المعتزلة يردون بأن المسلمين مجمعون ليس على وجوب المعرفة النظرية، بل على عدمها: «وذلك لتقرير النبي والصحابة وأهل سائر

---

(١) القاضي عبد الجبار، ن. م، ص، ٣١.

(٢) القاضي عبد الجبار ن. م، ن. ص.

(٣) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، دار الجيل، بيروت ١٩٩٧، ج. ١، ص، ١٦٤.



الأعصار ـ إلى عصرنا هذا ـ العوام على إيمانهم، وهم الأكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار على الدلائل الدالة على الصانع وصفاته، بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا، إذ غاية مجهودهم الإقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه. ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بإيمانهم[1]». أهل الإيمان الصرف يتعللون بأن النظر في معرفة الله وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية هي «بدعة في الدين، إذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال به، أي بالنظر فيه، ذكر. ولو كانوا قد اشتغلوا به، لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله، كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها[2]». وما يثبت ذلك هو أن النبي نهى عن الجدل في الدين، وقال «عليكم بدين العجائز، ولا شك أن دينهم بطريق التقليد، ومجرّد الإعتقاد، إذ لا قدرة لهنّ على النظر[3]».

إن الذين يَستدلّون بالفطرة، يخرقون مبادئ الجدل وبديهيات المنطق، إنهم يدخلون في دور منطقي: فهم يريدون البرهنة على أن تلك الفطرة الطبيعية صادقة لأنه صحيح أن الله موجود، ويُقدِمُون على البرهنة على أن الله موجود لأن تلك الفطرة أو الغريزة صحيحة وثابتة. فالأولى تقودهم إلى الخوض في اشكالية الأفكار الفطرية التي هي محل نزاع دائم، وتجابهها مفارقات واعتراضات جدّ متينة. فعلا، اللجوء إليها لتفسير وجود الله، هو كما يقول بايل: تفسير شيء غامض بشيء أغمض منه (obscurum per obscurius)[4]. وبافتراض أنهم استطاعوا تجاوز إشكالية الفطرة وحل كل الاعتراضات التي قدمها الفيلسوف جون

---

(١) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، ن. م، ص، ١٥١.
(٢) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، ص، ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٣) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، ن. م، ص، ١٦١.
(٤) P. Bayle, *Continuation, III*, op. cit, p. 221 b.



لوك، فهم لا يستطيعون الإجابة على السؤالين التاليين: ١) لماذا استقرّ العديد من الشعوب على أفكار خاطئة (بمعايير الموحدين)، بخصوص عدد الآلهة، فعوضا عن إله واحد كامل قدير، رسم صورته في قلب الإنسان كما يزعمون، أكثروا من عدد الآلهة؟ ـ ٢) لماذا لم تتفق الشعوب على تصوّر واحد للخير والشرّ، بحيث إن ما يُعدّ عدلا وصدقا عند البعض، يُعدّ جورا وبُهتانا عند الآخرين؟ إن زواج المَحارم كان معمولا به عند العديد من الأمم. والمسلمون أنفسهم يقرّون بأن زواج المحارم كان ساريا في ذرية آدم الأوائل. قد يقال بأن الله يطبع على الإجمال في قلوب البشر فكرة الألوهية وفكرة الخير، ولكن الإنسان بمحض إرادته يُغيّر تلك الأفكار ويحوّرها بتطبيقها الخاطئ على حالات جزئية. لكن هذا الحل يزيد في غموض الإشكالية لأنه يدمّر مصداقية الأفكار الفطرية المجرّدة. فعلا، من البديهي أن الأفكار المجرّدة تفترض مسبقا معرفة الأشياء التي تتشابه، لكن الله بما هو كذلك لا يندرج تحت أي جنس، ولا أي نوع، وبالتالي فإن فكرة ألوهية مجردة وعامة هي خاطئة. لم يبق إذن، إلاّ مخرج واحد للمواصلة في الحوار وهو القول بأن الانطباعات الطبيعية هي حقيقية، لأن ١. كل الشعوب أجمعت عليها. ٢. ذلك الإجماع هو دليل بداهة. ٣. وأن البداهة هي صفة الحقيقة. لكنكم هنا ـ يعترض بايل ـ تسقطون في دور منطقي آخر: فأنتم تُبرهنون بالتناوب على قضيتين الواحدة بالأخرى: حقيقة الغريزة بالاجماع العام، وحقيقة الإجماع العام بالغريزة، وبعد ذلك تستعملون حجّة البداهة. المعضلة الكبرى هي أن البداهة الحقيقية لا تترك مجالا للاستثناءات، ومن المعلوم أن معارضي فكرة الغريزة والإجماع، يقدمون أمثلة عديدة عن شعوب لا تدين بدين ولا تعرف الألوهية، وأمثلة أخرى للعديد من الفلاسفة الذين لا يمكن الشك في أنهم ينكرون بالفعل وجود الإله. الحل الوحيد أمام المتدينين للعثور



على مخرج مشرّف هو تحوير كلمة الله إلى مبدإ عام أو محرّك أوّل.
وهذا حسب بايل، هو مركز موحد لجميع الناس، للملحدين والمتألهين كما للوثنيين والمؤمنين؛ لكن حينما نلج في تعريف الله لا نجد إلاّ إجماع قلة قليلة من النوع البشري، والآخرون يذهبون كل في طريقه.
وهذا يبرهن أنه لا شيء بديهي وثابت عندهم[1]. لكن الأخطر من ذلك أن التشبث بفكرة الإجماع العام تقوّي أطروحة الوثنية، يعني معتقد تعدد الآلهة، بدل أن تعطي الحجة للموحدين. فعلا، إذا رجعنا إلى الزمن الذي يَعرض فيه الأبيقوري فيلايوس حجة الإجماع العام كما أوردها شيشرون في كتاب طبيعة الآلهة، فإننا لا نعرف أي شعب ليس هو بوَثني ولا يعبد العديد من الآلهة. اليهود كانوا الأمة الوحيدة التي تعتقد في إله واحد، وبما أنهم كانوا قلة في ذاك الوقت، فإنهم لا يمثلون إلاّ استثناءا زهيدا للإجماع العام. فالأغلبية بين الأمم والأفراد تدين بتعدّد الآلهة، وحتى بعض الفلاسفة القدماء، حينما يعرض لهم التطرّق لهذا الموضوع، فإنهم يردّدون الاعتقادات الشعبية ويثبتونها. أرسطو يرى أن نفس البرهان الصالح لوجود المحرّك الأوّل صالح أيضا لوجود محركات مماثلة بحسب عدد حركات كُوَر الأجرام السماوية، والتي عددها يتراوح بين ٤٧ و ٥٥. إذن في النسق الأرسطي تعدّد للمحركات، يعني تعدّد الآلهة أمر مقرّر ومفروغ منه، ومهما كانت تابعيّتها للمحرّك الأوّل، فهي تملك نفس المنزلة ونفس الأفعال. ثم إن أرسطو يتحدّث باستمرار عن الآلهة مستعملا ضمير الجمع (*الأخلاق*، ١١٧٩ أ ٢٤، *ميتافيزيقا* ٩٨٣ أ ١١؛ ٩٠٧ ب ١٠، الخ)؛ وبشأن القناعة الشعبية التي ترى أن الإلهي يلفّ الطبيعة بأسرها، فهو يقرّبها من نسقه ويرى أن هذا المعتقد الشعبي ينمّ عن أن «الجواهر الأولى اعتبرت

---

(١) P. Bayle, *Continuation*, Ibid, p. 222 a.



قديما آلهة (*ميتافيزيقا*، ١٠٧٤ أ ٣٨)»، أي بعبارة أخرى الجوهر الإلهي حالّ في آلهة متعدّدة ومشترك بينها. إن تعدّد الآلهة بالنسبة لأفلوطين لا يمثّل نقصا، بل تمظهرا لعظمتها، وينصح العاقل بأن لا يكون شحيحا في اعتقاده: «لا تحصر الألوهية في كائن واحد، ابرزها متعدّدة كما تتمظهر هي في ذاتها، هذا هو معنى الوعي بالعظمة الإلهية التي تستطيع ـ حتى وإن بقيت كما هي عليه ـ أن تخلق آلهة متعدّدة، مرتبطة بها، موجودة لها، ونابعة منها (*التاسوعات* ٢، ٩، ٩)».

إن النتيجة التي استخرجها الأبيقوري فيلايوس (Velleius) صاحب فكرة فطرية المعتقد في الإله وشموليته، ليست وجود إله واحد، بل وجود آلهة متعددة، وسينيكا حينما يتحدث هو نفسه عن سلطة الإجماع فهو يقصد الاعتقاد في الآلهة وليس في إله مفرد. ماكسيم الصوري هو أيضا يستعمل هذا المبدأ لكي يبرهن أن كل الشعوب على اختلاف عاداتها وتقاليدها، تُجمع على معتقد واحد، ألا وهو وجود الآلهة، والتي هي نوعٌ تجتمع تحته أفراد مختلفة. النتيجة واضحة وجليّة «إذا وجب الاعتراف بأن الإجماع العام لكل الأمم هو دليل حقيقة، فمن الواجب رفض وحدة الله، واعتناق الوثنية، والتي هي، حسب البعض، أبشع من الإلحاد، وحسب الأرثودوكسيين، أعلى درجة من درجات الكفر بعد الإلحاد[1]». أتدرون كيف حارب أفلاطون الملحدين؟ ليس بالبرهنة لهم على وجود إله واحد، بل بالبرهنة على أن هناك آلهة عديدة: أول الحجج مستمدة من اتقان الكون وجماله، والثانية من أن

---

(١) P; Bayle, *Ibid*, p. 222 b. « S'il fallait donc reconnaître que le consentement général des nations est une preuve de vérité, il faudrair rejeter l'unité de Dieu et embrasser le polytheisme, qui estr pire, selon quelques-uns, que l'athéisme, et selon tous les orthodoxes, le plus haut grade de l'impieté aprés l'athéisme ».



كل الأمم، إغريق وبرابرة، متفقون على أن هناك آلهة. هذا يذكرني، يقول بايل، بما قاله لاكتانسيوس من أنه ليس من الصعب دحض كفر ذاك العدد القليل من الناس الذين ينكرون العناية، عن طريق الإجماع العام، لكن بايل يستغرب من هذا الرأي، لأن صاحبه يتخيّل المسألة وكأنها معركة أيدي، حيث إن حفنة من الرجال، مهما كانت براعتهم، يمكن الانتصار عليهم بسهولة بجيش من مائة ألف رجل. «لكن كان عليه أن يَحتَرز من أن طريقته في التفكير تُدمّر دون رجعة، في زمن الكاتب الذي استشهد به (شيشرون)، معتقد اليهود في التوحيد؛ لأن بالمقارنة مع الوثنيين فإن اليهود لم يكونوا إلاّ حفنة صغيرة من الناس. كان يُعرف القليل من التفاصل عن دينهم، ولكن في العموم يعرفون أنهم ينفون نفيا قاطعا تعدد الآلهة، ولهذا السبب ينظرون إليهم على أنهم كفار[١]».

لا أحد من المسيحيّن القدماء استعمل اطروحة الفطرة مثل أرنوبيوس، ولا أحد مثله اعتبرها دليلا على وحدة الله، ومع ذلك فهو يخصص كتابه كله لدحض العدد المهول من الآلهة الذين عُبدوا في الأرض على مدى التاريخ. فهو يؤكد على أن فكرة وحدة الله مجبولة في كل الأطفال، وأن الدواب والنباتات لو تكلّمت لنطقت بالتوحيد: «هل هناك أي إنسان لم يدخل الحياة من دون أن تكون فيه تلك المبادئ الأولى؟ هل هناك إنسان ليست مغروسة، ومرسومة فيه وهو في رحم أمه، ومَختومة ومطبوعة فيه فكرة أن الله هو الملك والربّ والمتصرّف في كل الأشياء؟ لو أن الحيوانات البكم لجلجت على أفكارها، لو كانت قادرة على استخدام لغتنا، لو أن الشجر والتراب والأحجار دخلت فيها الروح وكانت قادرة على النطق، وعلى ابداع خطاب

---

(١) P. Bayle, *Ibid*, 223 a.



مفصّل، لأعلنت ـ مع الطبيعة كمرشدها ومعلّمها في إيمان البراءة غير الفاسد ـ أن الله موجود، ولَصَرخت بأعلى صوتها أنه هو وحده ربّ كل شيء[1]».

لكن التجربة تكذب هذا الادعاء الفطري المزعوم لأن كل من يتعلّل بفطرة الأطفال الصغار، يمكن معارضته بأمثلة عينيّة مضادة. لا أعتقد، يقول بايل، أن هذا الكاتب يستطيع أن يَذكر تجربة واحدة تبرهن على أن أطفالا صغارا عارضوا بهذه الفكرة الفطرية ما لقّنهم آباؤهم من تعاليم الوثنية (تعدد الآلهة)؛ ومن الأكيد أن أبناء المسيحيين أو المسلمين أو اليهود سيقبلون دون عناء المعتقد الوثني من أن كل الأنهار وكل الجبال هي آلهة إذا تم تلقينهم إياه منذ الصغر. لن يتفطّنوا أبدا إلى أن فكرة وحدة الله (التوحيد) مطبوعة في قلوبهم.

٨. التأرجح بين اليقين والريبية

ضدّ اليقين الفطري بوجود الله الذي يزعمه مؤمنوا أهل الأديان، وخلافا لكل من يدّعي معرفة أفعال الإله وصفاته وأوامره ونواهيه، يُورد الرازي أقوالا مناقضة، تُبيّن على العكس من ذلك ألاّ هناك يقين البتة، وأن الإنسان قاصر على معرفة ما هو أظهر وأقرب له، فما بالك بما هو أبعد وأغمض: «إن أظهر المعلومات لجميع العقلاء هو علم الإنسان بذاته المخصوصة ومعرفته بنفسه المخصوصة، ثم هذا العلم، مع أنه أظهر العلوم وأجلى المعارف، قد بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه. وإذا كان الحال في أظهر المعلومات كذلك، فالحال في أبعد الأشياء عن مناسبة الأمور المعلومة للخلق

---

(١) Arnobi Afri, *Disputationum adversus gentes libri septem*, I. XXXIII, p. 757. Migne, P. L 5.



كيف يكون؟[1]». نحن لا نعلم شيئا عن الإله، فالعقول، يقول الرازي عجزت عن إدراكه «وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى ميادين إشراق كبريائه، وإليه الإشارة بقول صاحب الشريعة: «إن لله سبعين حجابا من نور، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما في السماوات والأرض». وكان بعض الصالحين يقول: «سبحان من احتجب عن العقول بشدّة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره»». وإذا عرفت هذا، يواصل الرازي، فإن العقل يصبح «عاجزا عن إدراكه وعرفانه[2]». أما إذا ما اجتهد علماء الكلام لإثبات وجوده واقتنعوا أخيرا بأن استدلالاتهم مصيبة، فإنهم يبقون في عماء تام من حيث معرفة كنهه وذاته على الحقيقة. فكل ما نعلمه على الله، هو «الوجود والسلوب والإضافات[3]»، كما يقول الرازي. والعلم بهذه الأمور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة للإله. هناك العديد من الأمثلة العينية تثبت عدم حصول تلك المعرفة، وتبيّن أن الإنسان لا يعلم إجمالا إلاّ ظاهر الشيء، ولكنه غير قادر على معرفة الشيء في ذاته: «لمّا شاهدنا أثر المغناطيس قلنا: إن له حقيقة مخصوصة مميزة عن سائر الحقائق. فأما أن نعلم تلك الحقيقة بعينها، فهذا غير حاصل». ولا يمكن أيضا أن يكون لنا تصديق بماهية الإله لأننا لا نملك عنه أي تصوّر وذلك لأنه «لا يمكننا أن نتصوّر حقيقة إلاّ إذا أدركناها من أنفسنا إدراكا ضروريا، كالعلم بالألم واللذة والفرح والغم والغضب، وأدركناها بإحدى الحواس الخمس». لكن الماهية لا ندركها بأي من هذه الحواس

---

(١) فخر الدين الرازي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، دار الجيل، بيروت ٢٠٠٤، ص، ١٦.

(٢) فخر الدين الرازي، **كتاب الأربعين**، ن. م، ص، ٢٠.

(٣) فخر الدين الرازي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، ص، ٢١١.



وبالتالي فهي «غير متصوّرة». النتيجة هي أن «حقيقة الله وكنه ماهيته غير مدركة بأحد هذين الطريقين، فوجب أن لا تكون متصوّرة عند العقول[1]». لا بل يجب القطع، يقول الرازي بأن الله «من حيث إنه هو، غير معلوم للبشر». ويذكر الرازي حجة لمن أنكروا معرفة الله هي «أنه غير متناه، والعقل متناه، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي محال[2]».

النتيجة هي أننا في غاية الجهل بخصوص جوهر الألوهية؛ لا يمكن أن نعوّل على عقولنا للإحاطة بهذا السر العظيم ومعرفة كنهه. وهنا يسرّح الرازي طاقته الخطابية لكي يعبّر عن مأزق الإنسان أمام الألوهية وفشله الذريع في ادراك سرها وحقيقتها: «إن العقول مدفوعة، والأفكار مقهورة والخواطر مزجورة، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطرات العقول والأفكار، وكبرياء الألوهية يمتنع الوقوف عليها بأجنحة الأقيسة والأنظار. فظهر أنه لا حاصل عند العقول إلاّ الإقرار بإثبات الكمال المطلق له، وتنزيه النقائص بأسرها عنه، على سبيل الإجمال، أما سبيل التفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقلية البشرية[3]».

إن هذه الأطروحة الريبية من عدم معرفة سر الإله في ذاته، وأن عقولنا قاصرة على ادراك جوهره، نجدها عند متكلّم يهودي متقدم على علماء الكلام المسلمين بألف سنة تقريبا وهو فيلون الإسكندراني (٢٠ ق. م، ٥٠ م) الذي زعم ليس فقط عدم معرفة ذات الإله، بل حتى معرفة اسمه والنطق به. إن الله يقول فيلون، لم يقل لنا «انظروا إليّ»، لأنه من المحال أن يُدرَك الإله المتعالي من طرف كائن متحوّل

(١) فخر الدين الرازي، **كتاب الأربعين**، ن. م، ص، ٢١٢.
(٢) فخر الدين الرازي، **كتاب الأربعين**، ن. م، ص، ٢١٣.
(٣) فخر الدين الرازي، ن. م، ص، ٢٠.



مثل الإنسان، بل قال «انظروا إنني موجود». ذلك أن «إجهاد النفس بالذهاب أبعد، للفحص عن ماهية أو صفات الله، هو هراء بدائيين ... هو في ذاته يبقى غير معلوم (ακαταληπτος)»[1]. فيلون يشبه الإله بالشمس التي تشع نورها والتي تعمي بصر الإنسان وتحول دونه ودون إدراكها. لا نعرف عن هذه القوة إلاّ ما هو متاح لنا ومناسب لقصر عقولنا، يعني عظمتها وحكمتها. الموجود الحق (ο ων) لا يمكن أن نتلفظ حتى باسمه، بل لا نعرف على وجه الحقيقة حتى مسمّاه. فهو لا منطوق ولا معلوم ولا مفهوم[2]، وبكلمة واحدة: هو بلا كيف (αποιος γαρ ο θεος)[3]. والكلمة لا يمكن أن تعبّر عنه نظرا لأنه « غير ملموس ولا يمكن الوصول إليه إطلاقا، لكنها [الكلمة] تخفق وتهوي، غير قادرة على العثور على عبارات مناسبة لتحديد، لا أقول «من هو»، لا بل حتى قدراته[4]». إن الكلام الذي أورده الرازي وأقوال فيلون الاسكندراني تدخل الريبة في عقول المؤمنين وتبث القشعريرة في قلوب الذين يعتبرون أنفسهم متيقنين من معرفة الذات الإلهية، ومن ادراك أوامره ونواهيه، وصفاته وأفعاله على الحقيقة. نحن لا نعلم شيئا، الوجود الأسمى يقول فيلون «بما هو الوجود، لا ينتمي إلى النسبي: فعلا فهو بذاته مملوء من ذاته ومكتفٍ بذاته، هكذا كان قبل خلق العالم، هكذا يبقى، دون تحوّل، بعد الخلق. فهو لا يتغيّر، لا يتبدّل، وغير مُفتقر لأي شيء، وهو بالتالي مالك كل شيء

---

(١) Philo., *Post.*, 168-169., cit, in F. Calabi, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, p. 36., in AA. VV, *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medio Platonismo*, a cura di Francesca Calabi, Edizioni ETS, Pisa 2002.

(٢) Philo., *Somn.* I, 67, cit., in F. Calabi, *Conoscibilità*, ibid, p. 39.

(٣) Philo., *Leg.* III, 136, cit, in F. Calabi, *Conoscibilità*, ibidem.

(٤) Philo., *Legat.* 6, in F. Calabi, *Conoscibilità*, ibid, p. 41.



ولا شيء يملكه[1]». وهذه كلها سلوبات كما قال الرازي، ولا يمكن أن تفيد أي علم يقيني.

ها قد عاد أهل الأديان، من حيث لا يحتسبون، إلى الموقف الريبي للفيلسوف سيمونيد. لقد أجبرتهم المعضلات الكبرى التي تتحدّى لاهوتهم والاعتراضات العقلانية التي تجابه وثوقهم إلى زعزعة إمكانية التيقن من الإله ومعرفة ذاته، وأذعنتهم إلى التحلّي نسبيّا بشيء من التواضع والإقرار بالعجز. البعض منهم وصل إلى حدّ التخلّي عن وثوقية مؤمني ملّته، ومباركة تواضع فيلسوف «وثني» كسيمونيد، بل واعتبار تصرّفه المتردد، دليلا عن نفس تقيّة جديرة بالاحترام. وبخصوص سيمونيد وانبرائه بالصمت أمام سؤال هيرون فإن أحد الكتاب المسيحيين عارض ترتليانوس، وقال إن تصرف الفيلسوف هو حصيف وصائب، بل ينبغي أن يكون مثالا يَحتذِي به المفكرون والهراطقة على حدّ سواء: « ما يعزوه ترتليانوس إلى الجهل، فإن آخرين يعزونه إلى التواضع. كم كان من الأجدر بقدماء الفلاسفة والشعراء، ومعهم الهراطقة الذين اتبعوهم، أن يتحلّوا بقدر من الاعتدال الذي تحلى به طاليس وسيمونيد. ما من شك في أنهم، لو فعلوا ذلك، لما أسندوا أبدا إلى الطبيعة الإلهية صفات عبثية، تجديفية وكافرة؛ ولما سقطوا اطلاقا في تلك الأخطاء التي، بألم كبير، نرى كيف سقط فيها، بسبب عدم حصافتهم، رجال صغار (homunculos) ذوي ثقة مفرطة في النفس. كلنا مدفوعون برغبة جامحة إلى المعرفة، وبرغبة أشد إلى معرفة الإله، لذلك من الصواب القول بأن الله يريد أن يُعرف من طرفنا؛ لكن في حدود معينة، ومرسومة في أعمدة كَتَبَ عليها هو نفسه: لا تذهب أبعد (لا تَقْف ما ليس لك به علم). في الإشياء الإلهية

---

(١) Philo., *Mutat.* 27-28.



هناك بعض المناطق التي أراد الله أن لا نَلِجَها البتة، بحيث إن أحدا إذا اندفع بتهوّره وثقته المفرطة في نفسه كي يغامر أبعد من ذلك، محاولا الدخول في ذاك المحراب، كلّما أراد التوغل أكثر، كلّما أصبحت كثيفة الظلمات التي تلفّه، حتى يعترف، إذا كان قادرا على فهم أي شيء، باستحالة التحقق من عظمة الطبيعة الإلهية، وضعف العقل الإنساني، مُقرّا مع سيمونيد: كلما فكرت مليا، كلما بدت لي القضية أغمض[١]».

إن مَن يتحلى بالحصافة والشكّ، وينأى عن الركون إلى يقين أهل الأديان ليس هو صاحب ذهن ضيّق أو سطحي. فانعدام التجربة، كما يقول المؤرخ اليوناني ثوسيديدس، يُولّد التهوّر، التفكير يجلب الحصافة. الذهنية السطحية هي الأكثر امتلاء بالثقة، والأبعد عن التحلّي بقدر من عدم التيقّن. فالفلاسفة الشكاك يَصِلون إلى فكرة عدم امكانية فهم الألوهية، ليس لانعدام معرفتهم بأي شيء، بل لأنهم يعرفون الأشياء أفضل ممّا يعرفها أغلبية الناس. ثم ألم يَنبَرِ أهل الأديان بالصّمت، ألم يَنهوا عن الجدل في أسرار الألوهية، ألم يُوصوا بالركون إلى الإيمان الأعمى حينما أُوصدت أمامهم أبواب التعقل؟ إن آباء الكنيسة الأوائل اعترفوا صراحة بأنه مهما كانت درجة حكمتنا فنحن لسنا قادرين على معرفة طبيعة الله، وأن العبارات المستخدمة لوصفه لا تنطبق عليه ذاتيا، وأن تعريفا صحيحا لله مستحيل، فالله لا يندرج تحت أي جنس من الأجناس، كما قال توماس الأكويني (متّبعا فكرة ابن سينا)[٢].

---

(١) P. Lescalopier, in *Ciceron., de Natura Deorum*, lib. I, p. 84-85. Cit., in P. Bayle, art., *Simonide*, in *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820, p. 297.

(٢) *Clem*. Str. V. 12 - *Honor*. Cognit. Ver. Vitae c. VIII. - *Thom*. Summ. P. 1. qu. III. Art. VII. Cit in H. Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens, t. I*, Paris, Jacques Lecoffre, 1848, p. 170.



لقد اعترف اللاهوتيون المسيحيون بالعجز عن الولوج في أسرار الطبيعة الإلهية بالعقل، ورأو، على العكس من ذلك، أن أولئك الذين يرفضون الإعتقاد في الأسرار المتعالية على قدراتهم الذهنية بأنهم «بُومٌ» و«أتراك»[١]. نيكول، من طائفة بورويال وأحد المنافحين الكبار عن الإيمان الكاثوليكي ضد تهجّمات البروتستانت، اعترف بهذا العجز الجوهري في العقيدة المسيحية. قال إن سرّ الثالوث، مثلا، «يَضطهد العقل ويحطّمه». فعلا، «إذا كانت هناك مشاكل تبرز للعيان، فإنها بجدٍّ المشاكل التي يطرحها هذا السرّ، الذي يقول إن ثلاثة أشخاص مُختلفين لديهم ماهية واحدة وموحّدة وأن هذه الماهية، حتى وإن توحّدت في كل شخص بالعلاقات التي تُميّزها، يمكن أن تتداخل دون أن تتأثر العلاقات التي تُميز بين الأشخاص[٢]». نيكول يعترف بأن هذا الأمر لو

انظر: توما الأكويني، **مجموعة الرد على الخوارج**، دار بيبليون، جبيل ـ لبنان ٢٠٠٥، «الفصل الخامس: في أن الله ليس مندرجا في جنس من الأجناس»، ص

(١) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Ibid, art. *Xenophane*, rem. (*L*). « Ajouter à cela que les chrétiens, à l'égard des choses qui constituent le caractère du christianisme spéculatif, font une profession ouverte de l'incompréhensibilité, et qu'ils regardent comme des hibous, et comme des Turcs, ceux qui dans le christianisme refusent de croire ce qui surpasse la portée de leur esprit ».

(٢) P. Nicole, *Perpetuité de la foi de l'Eglise catholique. Sur l'Eucharistie*, Paris, 1841, col. 55. « Car s'il y a quelque point dans notre foi qui accable et révolte la raison, c'est sans doute la créance de ce mystère [de la Trinité]. S'il y a des difficultés qui sautent aux yeux ... ce sont celles qu'il fournit, que trois personnes réellement distinctes n'aient qu'une même et unique essence, et que cette essence étant la même chose en chaque personne que les relations qui les distinguent, elles puissent se communiquer sans que les relations qui distinguent les personnes se communiquent ».



قيس بمقياس العقل ولو أجري على قوانين المنطق لبدا لتّوّ تهافته واستحالته المطلقة: «إذا أصغى العقل الإنساني إلى صَوته، فسيثور ثورة عارمة ضد هذه الحقائق التي هي غير قابلة للتصوّر. لو أراد الاعتماد على أنوارِه الطبيعية لِفَهْمِها، لَوَفّرت له السّلاح لمُحاربتها[١]». ما الحلّ إذن؟ الحلّ الوحيد لدرء الشبهات عن أسرار الإيمان وتحصينها من الشكوك الهدامة هو التضحية بأعز ما يملكه الإنسان، أعني بالآلة التي تميّزه عن البهائم، أي العقل. نحن هنا أمام خيار مصيري: إما العقل أو الإيمان، إما المنطق أو الخرافة، وأهل الأديان كما هو معلوم اختاروا دائما الإيمان الخرافي ضد العقل والمنطق، على الرغم من أكاذيب المسلمين الذين هم أكثر الناس اعتقادا في الخرافات ومع ذلك يزعمون أن دينهم لا يناقض العقل والعلم. الإعتقاد في أسرار الدين، يقول نيكول، يُحتّم على العقل «أن يَعمِي نفسه، يجب أن يُسكِت كل حُججه وكل وجهات نظره، لكي يَذل نفسه ويُعدم نفسه تحت وزن السلطة الإلهية[٢]».

ودائما بسبب الاعتراضات المحرجة ضد تعاليم إلاهيّاتهم الوثوقية وضد اليقين التام من وجود الإله ومعرفة ماهيته، عمد أهل الأديان إلى قلب الموازين، محوّلين وجهة التهمة ضد خصومهم، بحيث أصبح الملحدون في أعينهم هم الدوغمائيين والمؤمنون هم الريبيّين. نحن نسلّم للملحدين، يقول أحد الكتاب المؤمنين، أنه ليس هناك برهان

---

(١) Ibidem. « Si la raison humaine s'écoute elle-même, elle ne trouvera en soi qu'un soulèvement général contre ces vérités inconcevables. Si elle prétend se servir de ses lumières pour pénétrer, elles ne lui fourniront que des armes pour les combattre ».

(٢) Ibidem. « Il faut pour les croires [pour croire aux mystères] qu'elle [la raison] s'aveugle elle-même, qu'elle fasse taire tous ses raisonnement et toutes ses vues, pour s'abaisser et s'anéantir sous le poids de l'autorité divine ».



كاف لكي نفسر ما هو الله، وهذا راجع إلى ضعفنا وإلى عظمة الله[١].

إن الألوهية هي من العلوّ والغموض بحيث إننا لا نعرف عنها شيئا: لا هل هي قريبة أو هل هي بعيدة. ولذلك فإن ادعاءات الملحدين بالتعبير عنها بأحكام واثقة ومحدّدة هي ادعاءات مغرورة ومتعجرفة. إنهم يناقشون الألوهية، في كل اعتراضاتهم، كما لو أنها شيء محدّد، ومعيّن ويجب ضرورة أن يكون كيت وكيت. يقولون مثلا: لو كان ثمة إله، يجب أن يكون كذا، ولكن هذا لا يصح، إذن [...]. ومن جهة أخرى إنه من الغرور بمكان التفكير بوجود بعض السبب الكافي اليقيني، الذي يُعطي حجة تبرهن وتُقيم بوضوح وتمّيز ماهية الإله. لكن لا ينبغي علينا أن نعجب من هذا الأمر، بل يجب التعجب من العكس. ليس هناك من إمكانية في أن تقدر مبادئ الإنسان وملكاته الوصول إلى هذا الحدّ [...] إن ماهية الإله هي ما لا يمكن معرفته، لا بل هي ما لا يمكن ادراكه البتة: من المتناهي إلى اللامتناهي ليس هناك تناسب ولا ممرّ. إن أعظم الفلاسفة وأحكم اللاهوتيين لا يعرفون الله أحسن من حرفي متواضع. حيث لا توجد طرق وسبل لا يمكن أن يوجد قرب وبعد.

لقد ذهبت سدى ادعاءات ترتوليانس بقدرة المؤمن على إجلاء حيرة الفلاسفة وتجاوز ريبيتهم، وأن الحرفي المسيحي يفوقهم حكمة ومعرفة بالله. لكن المفارقة الأكبر هي أن يأتي القديس ديوجين الأريوباجي ويقول عندما نقرّ بأننا لا نعرف الله، حينها قد عرفناه. إن كل لاهوت الأديان مبني على هذا الإله المجهول، ودائما على هذا الإله المجهول يفكرون دون هوادة، ويقتلون بعضهم شر القتل.

* * *

---

(١) P. Charron, *Les trois Véritez : contre tous Athées, Idolâtres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques et Schismatiques*, Paris, Alron, MDXCVI, p. 17.



إن لم يُعيّر المؤمنون الملحدين بجهلهم، فهم يُنكرون وجودهم، أو يعتبرونهم قلّة هامشية، لا يُحسب لها حساب. لكن واقع الحال والشهادات التاريخية تُثبت عكس ذلك. نحن نعلم أن في الإغريق وُجد الكثير من هؤلاء الرجال، والبعض منهم حُوكم وطُرد أو قتل، ومن المحتمل أنه لولا قمع السلطة واضطهاد العامة لأظهروا إلحادهم علنا. أفلاطون نفسه اعترف، في الكتاب العاشر من النواميس، بأن العديد من الأثينيّين لا يعتقدون في وجود الآلهة وآخرون ينفون العناية الإلهية. الحضارة الرومانية لا تخلو هي أيضا من ملحدين وشكاك وناكرين للعناية، كذلك الأمر في العالم الإسلامي في فترة ازدهاره. لكن هناك من أُرغم بسبب تطّور الأحداث وتفاقمها، على الاعترف بهذه الحقيقة، ففي القرن السابع عشر وبالتحديد في فرنسا، الأب مارسان (Mersenne)، حذر بشدة من تزايد أعداد الملحدين، وقال بأن في باريس وحدها هناك أكثر من خمسين ألف ملحد، وأحيانا هناك عشرة في منزل واحد. ربما هذه مبالغة وتضخيم في العدد، لكن هذا لا يمنع من أنه من وقت لآخر تعلو أصوات المؤمنين للتنبيه على تكاثر الملحدين، أو على الأقل على تزايد عدد الذين ليس لهم أي دين.

إن هذا التضارب في الآراء، بين التقليل من عدد الملحدين والاستهجان بهم، وبين المبالغة في عددهم والاستنفار منهم، يبيّن أن المؤمنين لا يركنون إلى رأي واحد، ولا يمكن أن نعوّل عليهم للفحص الجدي في هذه المسألة. الحقيقة هي أن عدد الملحدين لا يمكن أن يكون كما يصفه رجال الدين ضئيلا أو غير ذي بال؛ هناك من هم ملحدون في الواقع وليس لديهم القدرة على الجهر بإلحادهم والظهور علنا. وهناك من ينتهج نهج اللامبالاة بالدين أو يتصرّف في حياته كما لو أن الله غير موجود، وهؤلاء هم كثرة، خصوصا في بلدان الحرية، وحيث تزدهر العلوم والآداب. هذا الصنف الأخير من الناس لا تنضاف



أسماؤهم إلى المدونات الخاصة بالهراطقة، ولا يتركون بصمات دائمة، ولا معالم ظاهرة ومع ذلك فهم موجودون[١]. لكن هناك من الملحدين من حُفظت ذاكرتهم في الكتب، ومرّوا سالمين من عصر إلى عصر. أما الإدعاء بأن المدارس الفكرية والمذاهب المختلفة لم تتبنّ الإلحاد، فهذا أمر فيه شك، بل ربّما التاريخ يدعّم الرأي النقيض. إن انتشار الإلحاد لم يقتصر على أوروبا والعالم الغربي ككل، خصوصا في القرن السابع والثامن عشر، بل إنه استفحل، في نفس تلك الفترة تقريبا، في عقر الامبراطورية العثمانية. ولقد روى المؤرخ والديبلوماسي الإنجليزي ريكو (Ricaut) في كتابه "الحالة الراهنة للإمبراطورية العثمانية"، انتشار هذه الظاهرة في دائرة الوجهاء والعلماء الأتراك آنذاك. وتعجب من وجود عدد كبير من هؤلاء الأشخاص في عاصمة الإمبراطورية العثمانية يعتنقون الإلحاد «وأغلبهم، كما يقول، قضاة وعلماء محققون في كتب العرب. والآخرون هم مسيحيون مرتدّون، واعون في داخليتهم بجريمة الردّة، ويتمنّون أن تنتهي كل الأشياء معهم[٢]». المؤرخ الإنجليزي يعترف بشيء من الامتعاض، وربما الخيبة والجزع، أنه لم يكن يؤمن حتى تلك اللحظة بوجود إلحاد حقيقي في العالم، مقتنعا بأن وجود الله يمكن أن يُبرهَن عليه بالفطرة الطبيعية وبالعقل «لكن هذا الإصرار العنيد ـ يقول الكاتب ـ جعلني أدرك أن هناك أناسا أطفؤوا في قلوبهم، بطريقة مفزعة، هذه الأنوار الساطعة للطبيعة والعقل». ثم يضيف بأن «سمّ هذه التعاليم هو من الرقة، بحيث إنه دخل حتى غرف الباب العالي، في بيوت الحريم والمخنثين، وأصاب

---

(١) P. Bayle, *Continuation*, op. cit, p. 210 a.

(٢) M. Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'empire ottoman : contenant les maximes politiques des Turcs*, traduit de l'anglais par M. Briot, Amsterdam, chez Abraham Wolfgank, MDCLXX, p. 318-319.



بالعدوى الباشوات وكامل حاشيتهم[١]». هؤلاء الملحدين، يقول الكاتب، صريحون ويتواددون فيما بينهم ويحمون أنفسهم، وهم موقرون وأسخياء «ومستعدون للتضحية بأنفسهم».

٩ . الملحدون والفضيلة

المؤمنون يعتبرون انتصارهم على الملحدين محققا إذا نازعوهم في المجال العملي، أي في مجال الأخلاق. ليس هناك إلاّ ضربين لإثبات غربة الملحدين عن الأخلاق، وتلبيسهم الفضيلة بالرذيلة: الأولى وهي بما أنهم لا يعتقدون بأن عقلا لامتناهي القداسة لم يأمر بأي شيء ولم يحظر أي شيء على الإنسان، يجب أن يقتنعوا بأن أي فعل في ذاته ليس هو حسن ولا قبيح، وأن ما نسميه خيرا أخلاقيا، أو نقصا أخلاقيا، لا يعتمد إلاّ على آراء الإنسان وخياراته الذاتية؛ وبالتالي فإن الفضيلة من طبيعتها ليست أحسن من الرذيلة، ويمكن دون مبالاة أن نرغبها أو ننكرها، أو نبجّلها فقط بحسب ما تُمليه علينا أهواؤنا ومصالحنا. الثانية هي أنه في الوقت الذي يُنكرون فيه أي نوع من العناية، يجب أن يقتنعوا بأنه لا وجود إطلاقا لأي جزاء أخروي وأي عقاب سوى ما يمكن أن يأتي من الإنسان، وبالتالي فإن الملحد لا مبال بأن يتشبّث بالفضيلة عوضا عن الرذيلة. من الممكن أن يفكر بعض الملحدين بهذه الطريقة. ولكن من المحتمل جدا أيضا أن العديد منهم يفكرون بطريقة مغايرة، وأنهم يجدون في الفضيلة صدقا طبيعيا، وفي الرذيلة عدم أمانة طبيعية[٢].

---

(١) ريكو، **تاريخ الحالة الراهنة للإمبراطورية العثمانية**، م. س، ص، ٣٢٠.

(٢) P. Bayle, *Pensée sur l'athéisme*, présentation de Julie Bloch, Paris, Editions Desjonquères 2004, p. 157.



ولفهم هذه الأطروحة يجب التذكير بأن الفلاسفة الماديين يرون أن مظاهر الجمال، والانسجام والاطراد والانتظام التي نراها في الكون هي من أفعال الطبيعة اللاواعية، وحتى وإن لم تتبع هذه الطبيعة أيّ نموذج مسبق، فهي على الرغم من ذلك صنعت عددا لا متناهيا من الأنواع التي تحمل كل واحدة منها صفات جوهرية ثابتة، مستقلة بذاتها، وغير تابعة لآرائنا وأهوائنا: « هذا الفارق النوعي ـ يكتب بيار بايل ـ مؤسَّس على الطبيعة ذاتها للأشياء، لكن كيف نعرفها؟ أليس بمقارنة الطبائع الجوهرية لبعض الموجودات مع الطبائع الجوهرية للأخرى؟ إننا إذا عرفنا بنفس الطريقة أن ثمة فارق نوعي بين الكذب والصدق، بين الأمانة والمكر، بين الامتنان والجحود . . . فيجب علينا أن نكون متيقنين من أن الرذيلة والفضيلة يفترقان نوعيا بطبيعتهما، وباستقلال عن آرائنا. وليس بعسير على الماديّين، بالتالي، اكتشاف أن نفس ضرورة الطبيعة، التي حسب رأيهم وضعت فارقا بين الطبيعة الجوهرية للمحبة والطبيعة الجوهرية للكره، قد أعطت للفضيلة ماهية مختلفة لتلك التي أعطتها للرذيلة. وعلى هذا الأساس فهم قادرون على معرفة أن الرذيلة والفضيلة هما ضربان من الصفات المفترقة نوعيا الواحدة عن الأخرى. هذا في ما يخص الفارق الأنطولوجي، أما الفارق الأخلاقي، يقول بايل، فيمكن استنتاجه من الأطروحة التالية: الملحدون يُضفون على نفس الضرورة الطبيعية إقامة العلاقات التي نراها بين الأشياء، ويُضفون عليها أيضا إرساء قواعد العمليات الذهنية التي نميز بواسطتها هذه العلاقات.

هناك قواعد تفكير مستقلة عن إرادة الإنسان، إذ ليس لأجل أنه راق لشخص ما إقامة قواعد القياس المنطقي حتى تكون صحيحة وحقيقية: هي كذلك في ذاتها، وكل محاولة للعقل الإنساني ضد ماهيتها ومحمولاتها هي غير مجدية وسخيفة. إن سفسطائيا قد يبرع



في بلبلتها أو تشويهها وإخفائها، لكننا نرغمه تحت نير قوانين التفكير إلى الإذعان إلى سلطتها. لا يمكنه أن يرفض الإنصياع إلى هذه المحكمة. وإذا كانت البراهين غير منسجمة مع قواعد القياس، فسيُحكم عليه دون تردّد وسيُعرّض نفسه للسخرية والعار. إذا كان ثمة قواعد ثابتة لعمليات الذهن، هناك أيضا مثيلاتها لأفعال الإرادة. إن قواعد تلك الأفعال ليست كلها اعتباطية: فهي نابعة من ضرورة الطبيعة وتفرض ذاتها على العقول المفكّرة؛ وبما أنه من النقص التفكير ضد قواعد القياس، فمن النقص كذلك إرادة شيء دون التقيّد بقواعد أفعال الإرادة. أعمّ هذه القواعد هي أنه يجب على الإنسان أن يريد ما يتفق مع العقل المستقيم، وكل مرة أراد عكس ما يتفق معه، فهو ينزاح عن واجبه.

ليس هناك من حقيقة أكثر وضوحا وتميّزا من القول بأنه من الأجدر بالكائن العاقل الإمتثال للعقل، وأنه من الخزي على الكائن العاقل أن ينزاح عنه. إذن كل إنسان تقيّد بهذا القانون سيعرف بعقله أن برّ الوالدين، واحترام العقود، والوفاء بالوعد، ومساعدة الفقراء، والعطف على الضعفاء، هي أفعال مطابقة للعقل، وسيعرف بالمثل أن أولئك الذين يمارسون هذه الأعمال هم جديرون بالثناء، وأن الذين لا يمارسونها جديرون باللوم. سيدرك إذن أن هناك خللا ونقصا في أعمال هؤلاء، انتظاما واكتمالا في أفعال أولئك، وأن هذا الحكم هو ضروري، نظرا إلى أن التطابق مع العقل لا يقل وجوبا في عمليات الإرادة منه في عمليات الذهن. سيرى أن في الفضيلة هناك أمانة طبيعية محايثة وفي الرذيلة عدم أمانة محايثة ونقيضة، وهكذا فإن الفضيلة والرذيلة هما نوعان من الصفات المختلفة في ما بينها أنطولوجيا وأخلاقيا. بايل يضيف بأنه من السهل معرفة أننا ننسجم مع العقل حينما



نبرّ والدينا، حينما نفي بالوعد، حينما نُواسِي المنكوبين، ونساعد الفقراء، وحينما نشكر للمنعمين[١].

لكن إذا اعترض أحدهم بأن ملحدا مثل استراتون المشائي لا يمكنه أن يعرف ذلك نظرا إلى أنه لا يعترف كمبدأ لكل الأشياء إلاّ بطبيعة لاواعية ومنزوعة الادراك، هذا الإعتراض يقول بايل «يبرهن زيادة »، يعني يبرهن شيئا فائضا لا يستتبع من هذا المبدأ بالضرورة. فعلا، فهو يبرهن على أن عقلا ملحدا عاجزِ على معرفة أنه من العيب استعمال قياس بأربعة حدود، وأن كل الناس مجبرون على التفكير الجيد بالامتثال لقواعد المنطق. من الخلف الاعتقاد بأن فيلسوفا أفنى عمره في البحث والتدقيق لا يمكنه أن يصل إلى هذه الحقيقة. الأكيد، حسب بايل، هو أنه «ليس هناك من فيلسوف اعتقد أنه في غنى عن التفكير بحسب قواعد المنطق أو عدم التقيد بها، كلهم عرفوا بوضوح أن قياسا خاطئا أو سفسطة هما عار على من يستعملهما عن قصد أو عن جهل. لقد حكموا إذن أن الطبيعة تفرض على الإنسان واجبا لا محيد منه وهو أن يجري تفكيره على تلك القواعد ويلتزم بقوانينها. لماذا تريدون أن تجعلوهم قاصرين على معرفة أنه من اللازم موافقة أفعال الإرادة مع العقل، أي ممارسة قواعد الأخلاق؟[٢]».

إذن، يكفي استعمال العقل والحس السليم، لكي يتوصل الإنسان بمفرده إلى التمييز بين الفعل الخير والفعل القبيح، بين الشر والخير، بين الفضيلة والرذيلة. لكن من الواضح أن لاهوت الأديان لا يمكنه أن يوفّر أي ركيزة ثابتة للتمييز الجليّ والنهائي بين حُسن الحَسن وقُبح

---

(١) P. Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, op. cit, p. 159.

(٢) P. Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, *Ibid*, p. 160.



القبيح، بين خيرية الفعل وشرّه. فكلّ الظواهر والأفعال جائزة أمام إرادة الله التي تَفرض طبيعة الأشياء دون ضرورة المحافظة عليها أو التقيّد بها. ولذلك فإن البعض من الفلاسفة حدسوا التقارب الكبير بين تعاليم الدين الأخلاقية والريبية والسفسطائية، بل والميكيافلية حتى. فالإله بالنسبة للمؤمنين له القدرة المطلقة على فعل كل شيء وبمقدوره أن يُغيّر ما كان قد عيّنه قبيحا، حسنا، والعكس بالعكس.

وهذا لب المعتقد الذي أجمعت عليه فرق علماء الكلام في الإسلام (باستثناء المعتزلة). ابن حزم، مثلا، يقول إن بعض ما وقع من العباد «قبّحه الله، فهو قبيح، وبعض ذلك حسّنه فهو حسن، وبعض ذلك قبّحه ثم حسّنه. فكان قبيحا ثم حسنا، وبعض ذلك حسّنه ثم قبّحه فكان حسنا ثم قبح، كما صارت الصلاة إلى الكعبة حسنة بعد أن كانت قبيحة، وكذلك جميع أفعال الناس التي خلقها الله فيهم، كالوطء قبل النكاح وبعده، وكسبي من نقض الذمة، وكسائر الشريعة كلها[1]». وخلافا لرأي المعتزلة الذين يذهبون إلى أن «من فَعَل الكذب فهو كاذب، ومن فَعَل الكفر فهو كافر، ومن فعل الظلم فهو ظالم[2]»، فإن ابن حزم يرفض هذا التمييز ويعتبره غير منطبق على الأشياء في عينها، بل إن الضرورة التي «لا محيد عنها أنه ليس في العالم شيء ممدوح لعينه ولا مذموم لعينه ولا كفر لعينه ولا ظلم لعينه[3]». لأن مبدأهم هو أن الظالم ليس من قام بالظلم، أي من اقترفه، بل من «قامَ به الظلم[4]»، أي من حلّ فيه. يعني أن الإنسان «المشجوج والمقتول

(١) ابن حزم، **الفصل في الملل**، م. س، ص، ٩٩.
(٢) ابن حزم، ن. م، ص، ١٠٣.
(٣) ابن حزم، ن. م، ن. ص.
(٤) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٢، ص، ١٥٤.



ظالمين بما حلّ فيهما من الظلم الذي هو القتل والشجّة[١]»، هذه هي النتيجة الضرورية لجعلهم الظلم مفعول به وليس فاعلا.

الحقيقة الثابتة عند مؤمني الأديان (خصوصا المشبهة من المسلمين، والأغسطونيون في المسيحية)، هي أن الله لا يخضع لأي معايير أخلاقية، ولا يجب عليه حتى التمسك بالأوامر التي أقرّها وأرسل الرسل من أجلها. فهي صالحة ظرفيا، وربما مُتغيرة من مكان إلى مكان ومن زمان إلى آخر. النتيجة هي أن كل ما يراه الإنسان ببسيط عقله وبِحسّه السليم أنه قبيح فهو خلاف ذلك في حق الله: «كل ما فعله الله من تكليفه ما لا يُطاق وتعذيبه عليه وخلقه الظلم والكفر في الظالم والكافر، وإقراره كل ذلك، ثم تعذيبهما عليه، وخلقه وغضبه وسخطه إياه، كل ذلك من الله حِكمة وعدل وحق وممن دونه سفه وظلم وباطل، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون[٢]». لقد افترقت طرق الإله عن طرق الإنسان ولا ندري ما هو الصحيح منها، ولا نعلم ما يلزمنا من الأفعال على الحقيقة وما لا يلزمنا منها، فالتشبّه بأفعال الله قد يُوقعنا في شناعات خطيرة لأن الله يقول ابن حزم «فَعلَ أفعالا هي منه عدل وحكمة، وهي منّا ظلم وعبث[٣]». الإنسانية المؤمنة إذن لا تملك أي معيار عقلاني شامل ومستقرّ للفصل بين الفضيلة والرذيلة، ولمعرفة الخير والسير على هديه، ليس لها إلاّ إرادة الله المتقلّبة والمتغيّرة بحسب ظرف الزمان والمكان، أما العقل فهو مرفوض مبدئيا لأنه كما قال ابن حزم هو عرض طارئ يمكن أن يكون خلاف ما هو عليه.

الملحدون على العكس من هذه الأخلاق العدمية المتقلّبة،

---

(١) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، ن. ص، لكن البغدادي لا يسلم بهذه النتيجة، ويعطي اجابة سفسطائية غير مقنعة اطلاقا.

(٢) ابن حزم، **الفصل**، ن. م، ص، ١٠٢.

(٣) ابن حزم، ن. م، ص، ١٠٦.



يعتقدون بوجود اختلاف نوعي بين الفضيلة والرذيلة، وبالتالي فهم يَملكون فكرة الصدق والأمانة، ويرجحونها على طلب المنافع والرغبات العاجلة. الإنسان العقلاني ليس في حاجة إلى إله لكي يُعلّمَه أنه إذا رأى إنسانا مريضا أعمى مشرفا على الموت في صحراء ليس فيها أحد سواهما، وجب عليه أخلاقيا الإحسان إليه، حتى وإن كلّفه ذلك الإحسان مشقة في النفس. إن صريح عقله، كما يقول المعتزلة، «يدعوه إلى فعل ذلك الاحسان إلى ذلك المريض، وليس له فيه البتة شيء من وجوه النفع[1]». فهو لا يطمع في المريض الأعمى أن يذكره بالثناء والحمد لأنه لا يعرفه «ولم يحضر في تلك الصحراء أحد حتى يُقال: إنه إنما أحسن إليه لأجل أن الحاضرين يمدحونه. وأيضا فربّما كان هذا المُحسن دهريا يُنكر الإله والمعاد، فلا يُمكن أن يُقال إنما أقدم على ذلك الإحسان لأجل الرغبة في الثواب[2]».

وليس من المستغرب أن يذهب البعض من الملحدين ضحية تلك المبادئ التي اعتقدوها. وهي مبادئ لها قوّة تأثير في أنفسهم أعمق من مفاهيم المصلحة الشخصية واللذة. والأدلة التاريخية لا تبخل علينا بأمثلة من أولئك الرجال الذين ثبتوا على قناعاتهم الأخلاقية مثل برونو، فانيني، وغيرهم الذين عبّروا دون تردّد عن آرائهم دون خشية أن يُنكّل بهم. « إذا أراد (فانيني مثلا "Vannini") البحث فقط عن مصلحته الشخصية لاكتفى بالتمتّع بما توفره له الحياة من رغد العيش في راحة ضميره الخاص، دون أن يكترث بنشر أفكاره والجهر بها وكسب أتباع[3]». ينبغي إذن أن يكون قد رغب في ذلك إما لكي يصبح زعيم

---

(١) الفخر الرازي، المطالب العالية، ج. ٣، ص، ٤٠.
(٢) الفخر الرازي، المطالب العالية، ن. م، ن. ص.
(٣) P. Bayle, *Continuation*, op. cit, ibid, p. 345.



مدرسة فلسفية، أو لتحرير الناس من أغلال تبدو في نظره معيقة للتمتّع بالحياة دون مشاغل. إذا كان يرغب في أن يكون زعيم مدرسة فلسفية، فهذا معناه أنه لا يعتبر ملذات الجسد والجاه والثروات كغايات قصوى للإنسان، ولكنه يطمح للمجد. أما إذا أراد تحرير الناس من الخرافات ومن رعب الجحيم الذي يطوّقهم ويشلّهم دون علة، من الواضح أنه يعتبر من واجبه أن يكون في خدمة القريب ويرى أنه من الصدق والنزاهة بمكان الإنشغال بأمثالنا، وإن أدى ذلك إلى المخاطرة ليس فقط بالسمعة، بل بالحياة ذاتها. فانيني، يقول بايل، لا يمكنه أن يجهل أن ملحدا يبحث فقط عن مصلحته الذاتية، بمقدوره أن يحصل على مبتغاه بسهولة، إذا موّه وراوغ وانتهج نهج التقية. لكن لأي سبب لم يخدع قضاته، هو الذي ـ حسب مبادئه ـ لن يضيره أي شيء في العالم الآخر؟ لماذا فضّل الموت تحت أبشع أنواع التعذيب، بدل أن يسحب آراءه ويتوب؟ لَمَ لم يعمد إلى التظاهر بإنكار كفره والرجوع عن إلحاده إذا كان حسب اقتناعه ليس هناك إلاه يحظر الكذب ويعاقب النفاق؟ الجواب هو إما أنه مجرد إنسان مغرور يطلب الشهرة مثل المجرم الذي يقترف جريمة بشعة للبروز والدعاية، أو أنه تصوّر فكرة الصدق التي جعلته يحكم على النفاق بأنه أمر وضيع ومشين، وأنه لا يليق بامرئ إخفاء آرائه خوفا من الموت. «لا يمكن، يقول بايل، أن ننكر أن العقل، حتى دون معرفة مباشرة بالله، قادر على أن يقود البشرية إلى الصدق». على أية حال، مثال فانيني، يوفّر حجة غير قابلة للشك على أن مشاعر الصدق واحترام مبادئ الفضيلة، جعلت الملحدين يصمدون أمام كل الانتهاكات والفضاعات والتنكيل التي قابلهم بها المؤمنون، وبالتالي فهم قادرون على مجابهة الموت والاستشهاد لأجل أفكارهم.

إن شهداء الإلحاد لم يكونوا محصورين في الغرب، مثل فانيني، برونو، وغيرهم، بل نجدهم حتى في العالم الإسلامي نفسه. ولقد



روى أحد المؤرخين ريكو (Ricaut)، قصة التركي محمد أفندي الذي أُعدِم في اسطنبول، لأنه أنكر وجود الله وجاهر بالالحاد. وهو ينتمي إلى فرقة المُسرّين، أصحاب السرّ، كما يقول هذا المؤرخ، «والسّر هو ليس شيئا آخر غير النكران المطلق للإله، غير الإقرار الصريح بأن الطبيعة، أو المبدأ الداخلي المكوّن لكل شخص، هو الذي يحكم المسار الطبيعي لكل الأشياء المنظورة، ومنها [من الطبيعة] نشأت السماوات، والشمس والقمر والنجوم، وحركاتها[1]». أحد هؤلاء الملحدين، أعني محمد أفندي، رجل ثري، كما يروي ريكو، وضليع جدا في العلوم الشرقية «أُعدِم في وقتي باسطنبول، لأجل أنه صرّح، بوقاحة، بالعديد من الشناعات ضد وجود الله». إحدى الحجج التي يعتمدها محمد أفندي، حسب ما يرويه المؤرخ الإنجليزي هي التالية «إما أن لا يكون هناك إلاه البتة؛ أو إن وُجد فهو غير ماهر، وغير حكيم كما يريد أن يُقنعنا أفذاذ علماؤنا؛ لأنه لو كان كذلك لما تركني أعَمّر طويلا، أنا أشدّ أعداء وجوده، الذي لا مثيل له في العالم، والذي يتحدّث عنه بأكبر احتقار[2]». النقطة التي نريد استخلاصها من حالة محمّد أفندي ليست هذه، بل إنه كيف أصرّ هذا الرجل على المضيّ قدما في إلحاده دون أن يكترث بالعواقب الوخيمة وكيف جابه الموت من غير أن يبدّل من قناعته. وهذه بالفعل الفكرة التي شدّت انتباه المؤرخ ريكو: « الأعجب من ذلك، هو أنه كان باستطاعته إنقاذ حياته بنكران تعاليمه والوعد بأنه سيتبع في المستقبل حياة أفضل، لكنه رغب بشدّة في الموت على كفره عوض التراجع[3]». النتيجة هي أن هذا

(١) M. Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'empire ottoman : contenant les maximes politiques des Turcs*, op. cit, p. 318-319.

(٢) ريكو، **الحالة الراهنية للإمبراطورية العثمانية**، م. س، ص، ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٣) ريكو، **الحالة الراهنية**، ن. م، ص، ٣٢٠.



الملحد كانت لديه قناعة من أن الحقيقة والصدق والأمانة هي فضائل لذاتها، وهي أعز مِن أن يضحى بها لأجل مصلحة شخصية. كان يقول حسب ما يرويه المؤرخ «إن حب الحقيقة يجبره على تحمّل الاستشهاد، مع اقتناعه بأنه ليس هناك أي مكافأة يترجّاها [في حياة أخرى][1]». إن رجلا يتكلّم هكذا، يجب حتما أن تكون راسخة عنده فكرة الصدق، وإذا ما دافع بإصرار عن فكرته إلى حدّ الموت، يجب حقيقة أن يكون طامحا إلى أن يصبح شهيد الإلحاد.

---

(١) ريكو، **الحالة الراهنية**، ن. م، ن. ص.



II

فساد الأديان

١ . بُطلان النبوّة

لقد أجمع المؤمنون على أن الله أرسل الأنبياء رحمة للعالمين، وأنزل كُتُبه لهداية البشرية إلى طريق الخير والصلاح. ذلك لأن الإنسان بمفرده غير قادر على معرفة مصالحه، وقاصر عن بلوغ سعادته في دار الدنيا والآخرة. فالأنبياء كما يقول أحد الإسلاميين «جاؤوا بالبيان الكافي وقابلوا الأمراض بالدواء الشافي، وتَوافَقوا على منهاج لم يختلف[1]». هذا ما يزعمه المؤمنون، لكن إذا ألقينا نظرة بسيطة على محتوى الكتب المقدسة، وإذا سبرناها على محكّ العقل، وتَمعّنّا في سيرة الأنبياء كما تَرويها تواريخ المؤمنين، لخرجنا بنتيجة مغايرة، بل مناقضة تماما. لا نحتاج إلى كثير عناء، ولا إلى إهدار طاقة ذهنية فائقة، أو إلى علم لَدنّي لكي نصل إلى هذه النتيجة، فيكفي قراءة تلك المدوّنات والتمعّن فيها حتى ندرك بسهولة أن ادعاء المؤمنين غير مُطابق للواقع، هذا إن لم يكن مُموّها وكاذبا[2].

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس ابليس، م. س، ص، ٦.

(٢) المسلمون أنفسهم يعترفون بأن الأنبياء الذين أتوا لهدايتهم، كل واحد منهم اقترف ذنبا، أو حتى كبيرة: فهذا آدم، حسب ما يرويه حديث متفق عليه، قال



الإشكالية تَكمن أساسا ومبدئيا في مشروعية النبوة ذاتها، أي في إمكانية أن يدّعي أحدهم أن الله كلّمه، أو أوحى إليه، أو بَعث له ملاكا يُبيّن له مقاصده. إنها أمور تَشقّ على عقولنا، ولا يمكن أن نُصدّق بها إلاّ إذا أَخْمَدنا آخر بصيص من نورها[1]. إن الوحي لا يمكن أن يكون دليلا على تمظهر إرادة الله للإنسان ـ بافتراض وجود هذا الإله ـ ومحبّته له، بل ربّما هو دليل على خُبثه ومكره[2]. فعلا، كلّ وحي يفترض أن الإله ترك البشر لمدّة طويلة محرومين من معرفة أهمّ الحقائق التي تُوصلهم إلى سعادتهم. هذا الوحي النازل على مجموعة مصغرة من الرجال المختارين يُوري أيضا عن تحيّز لفئة دون أخرى، واصطفاء لشخص دون آخر وهو أمر غير عادل، وغير منسجم مع الإله الراعي دون تمييز للبشرية جمعاء. كل العقول المتنورة تحدس بمفردها هذا الإعتراض المبدئي ضد الوحي، إلاّ مؤمني الأديان مكثوا في عمائهم أمام هذه البديهية التي عبّر عنها دولباخ ومن قبله بألف سنة الرازي الطبيب. لقد سأل أهل الإسلام قائلا: « مِن أين أَوْجَبْتم أن الله اختصّ قوما بالنّبوة دون قوم وفضّلهم على الناس وجعلهم أدلّة لهم وأحوجَ

= «إن الله نهاني عن الشجرة فعصيته»، نوح قال: «لقد كانت لي دعوة دعوتُ بها على قومي». ابراهيم اعترف بكذبه. موسى قال: «إني قتلتُ نفسا لم أومر بقتلها».

(١) في ما يخص النبوة أظن أن أهل الملل الثلاث يتفقون على امكانيتها، لكن لا واحد منهم استطاع أن يثبتها عقلانيا، فالغالب على حججهم السفسطة والمصادرة على المطلوب. انظر، مقال نبوّة في:

Prophétie, in *Dictionnaire apologétique, ou les sciences et la philosophie au XIX siècle dans leurs rapports avec le révélation chrétienne*, publié par l'Abbé Migne, Paris, Migne éditeur, 1855, pp. 777 et suiv.

(٢) أحيل بخصوص هذه الفقرة إلى دولباخ، **نظام الطبيعة**، ج. ٢، ص، ٨٢ وما بعدها.



الناس إليهم؟ ومِن أين أجزتُم في حِكمةِ الحكيمِ أن يَختار لَهم ذلك ويُشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويُكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس؟[1]». العقل والمنطق والحس الإنساني السليم يقول إن كان الله حكيما، كما يزعم المسلمون، فالأولى به أن «يُلْهِم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارّهم في عاجلهم وآجلهم؛ فلا يُفضّل بعضهم على بعض ولا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحْوَط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض؛ فتُصدِّق كلُّ فرقة إمامها وتُكذِّب غيره، ويَضرِب بعضهم وُجُوهَ بعض بالسّيف، ويَعمّ البلاء ويهلكون بالتعادي والمُجاذبات، وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى[2]».

إن اعتراض دولباخ لا يختلف كثيرا عن الإعتراض الذي قدمه الرازي أعلاه. حيث يرى هو بدوره أن هذا الوحي يهدم من الأساس فكرة ثبات الذات الإلهية، لأن الله سمح في فترة ما بأن يجهل البشر إرادته، ولكن في فترة أخرى تكرّم عليهم وسمح لهم بمعرفتها. كل وحي هو ضد تصورات العدالة والخيرية التي يسندونها إلى إله يعتبرونه لا متغيرا، وغير محتاج إلى أن يَتجلّى أو يتمظهر عن طريق المعجزات، وهو الأقدر على تربية الجنس البشري وإقناع الناس كافة بأيسر السبل، وإلهامهم الأفكار التي يريد، وبكلمة واحدة كان بإمكانه ـ وهو هيّن عليه ـ التّحكّم في عقولهم وقلوبهم[3]. وكيف ستَخرج صورة الإله إذا

---

(١) أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة. الرد على الملحد أبي بكر الرازي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣، ص، ١٥.

(٢) الرازي، ن. م، ن. ص.

(٣) T. D'Holbach, *Système de la nature*, II, p. 82. "Cette révélation faite à un petit nombre d'hommes choisis annoncerait de plus dans cet être une partialité, une prédilection "



ما أردنا الفحص بدقّة في مُجمَل بنود الوحي وقواعده؟ لا نرى إلها حكيما يُعلّمنا الحكمة، بل إلها يَبِيعُنا خرافات حقيرة غير لائقة بعظمته وحكمته؛ إلها لا يتصرّف إلاّ بطريقة مضادّة لمبادئ العدالة؛ لا يعلن إلاّ عن ألغاز وأسرار محال فهمها؛ يُصوّر نفسه بنفسه في ملامح غير مطابقة لكمالاته اللانهائية؛ يطالب بطقوس مُهينة تحطّ من مكانته في أعين العقل؛ يُزعج النظام الذي أرساه في الطبيعة لكي يُقنِع مخلوقاته، وعبثا يفعل ذلك لأنه لم يستطع أبدا أن يُلقنهم الأفكار والأحاسيس والتصرفات التي كان يريد إلهامهم إياها.

وبَعد، ما الذي يريده الأنبياء من البشرية؟ وما هي رسالتهم وما غايتهم؟ وهل فعلا جاؤوا فقط لهداية الناس وتعليمهم مصالحهم وفرائضهم تجاه الله.

الأنبياء جاؤوا كمبشرين ومنذرين، وزادوا على ذلك مجموعة من الطقوس والعبادات، أي ما يسميه علماء الكلام بالتكاليف. منطقيا ولاهوتيا، يجوز التشكيك في إمكانية أن تَشتمل تلك التكاليف الشاقة التي يكبّلون بها البشرية على فوائد ومصالح، تعود بالنفع سواء على العابد أو على المعبود[1]. فالأنبياء في حقيقة الأمر هم الذين يحقّرون من عظمة الله، إن كان هناك إله ما، وهم الذين يؤلّهون أنفسهم بعد أن يستقر لهم الأمر. ألم يأت في القرآن أن الله وملائكته يُصلّون على النبيّ؟ يعني أن الخالق الجليل الذي أخرج هذا الكون البديع من العدم بما فيه من مَجرّات ونجوم وكواكب ونيازك وشهب، يَنزل لكي يُصلّي على إنسان فان. لم أر إهانة للإله مثل هذه. وأظنّ أن المتصوّفة هم أوّل من تفطّنوا إلى هذه الخروقات حتى أن أحدهم قال إن القرآن كلّه

---

(١) هذه الاعتراضات موجودة في كتاب الرازي، **المطالب العالية**، ج. ٨، ص، ٢١ وما بعدها.



شرك والتوحيد الصافي لا يوجد إلاّ عندهم[1].

إن الأنبياء هم المُهدِّمون الحقيقيون لإلههم بسبب الصفات المتناقضة التي يُراكمونها عليه؛ لقد تكفّلوا هم أنفسهم بتجريح وتشويه سمعة الشبح الذي نصبوه على أنقاض العقل الإنساني وعلى أنقاض الطبيعة، تلك الطبيعة التي حتى وإن كنا لا نعلم كلّ أسرارها، فهي أفضل ألف مرة من إله مستبدّ، جعلوه كريها لكلّ نفس صادقة، معتقدين أنه الأجدر والأولى بالتعظيم والتمجيد[2].

إن تَقنِيَة الأنبياء والرسل في الدعوة لـ«إلههم» واحدة لا تتغيّر: الترهيب. فهذا بولس الرسول يقف أمام الأثينيين ليهددهم بقوله إن الله قد نفذ صبره: «ويدعو الآن جميع الناس في كل مكان أن يرجعوا إليه تائبين وقد غضّ النظر عن أزمنة الجهل التي مرّت، لأنه حدد يوما يَدين فيه العالم بالعدل على يد رجل اختاره لذلك. وقد قدّم للجميع برهانا إذ أقامه من بين الأموات (أعمال الرسل، ١٧، ٣٠-٣١)». والقرآن نفسه يعج بالوعيد والتهديد، ويصف كل من لا يؤمن بمحمد ولا يعتنق الإسلام دينا بأنه جاهل، ومآله جهنّم وبئس المصير.

التكاليف والعبادات كلها مُحال أن يأمر بها الله، إذ لا يمكن أن تعود بالفائدة عليه لكونه متعاليا عن النفع والضرّ. هذا إضافة إلى أن البشر هم في غاية الضعف، وعباداتهم، في الحقيقة، هي أفعال قليلة وحركات طفيفة، فلو كان الإله قد بلغ من الحاجة إلى درجة أنه يَنتفع

---

(١) هذه القولة: «القرآن كلّه شرك وإنّما التوحيد في كلامنا» منسوبة إلى التلمساني، وهي من باب شطحات الوجد الصوفية، ولكنها عبّرت عن عين الحقيقة. انظر: اجناس جولدتزيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى بغداد، ١٩٥٩، ص، ١٨١.

(٢) هذه الكلمات قالها دولباخ في حق اللاهوتيين العالمين، ولكن رأيتُ أنها تنطبق بجدّ على الأنبياء والرسل. دولباخ، **نظام الطبيعة**، ص، ٨١.



بهذه الحركات الخسيسة، فهو في غاية الضعف والعجز. إن تأدية الطقوس ليست صالحة للعبد ذلك لأنه بافتراض صلوحيتها فإننا نجعل أفعال الله ونِعَمه مشروطة أو محكومة بأفعال الإنسان، وكأنه غير قادر البتة على إسباغه إياها دونها. لكن، مِن المحال تشريط أفعال الله أو استجلابه أية فائدة من العبادات، وذلك لسببين. الأوّل: إن جميع الفوائد محصورة في جلب المنافع ودفع المضارّ، والله قادر على تحصيلها بأسرها من غير واسطة التكاليف التي جاءت بها الأنبياء. ولا تتفاوت حال قدرة الله على تحصيل هذه المطالب، بسبب أن يأتي الإنسان بحركات معدودة. فإن كانت قدرته وحكمته تتفاوت بسبب هذه الأفعال الخسيسة الصادرة عن الإنسان، فهو في غاية الضعف. وإذا كان ذلك كذلك، كان توقيف إيصال تلك المنافع ودفع تلك المضارّ على هذه التكاليف، عبثا محضا[1]. والثاني: أن المنافع الحاصلة من تلك العبادات، إما أن تحصل في الدنيا أو في الآخرة. الأوّل باطل، لأنها في الدنيا هي «محض التعب والكلفة والمشقّة». وأما في الآخرة فبعيد أيضا. لأن الله قادر على أن يُدخل العباد الجنة ويخلّصهم من نار جهنّم دون المرور بتلك الوسائط.

التكليف إذن، أي الغرض الذي يدّعي الأنبياء أنهم جاؤوا من أجله، باطل من الأساس، وهو لا يمكن أن يعود على الناس بالمنافع أو يدفع عنهم المضارّ. الرازي يعطي مثالا من الذين انتقدوا فكرة النبوة وقالوا بفساد التكاليف والعبادات، من خلال حوار وهمي بين الله والعبد. إن معنى وجوب التكاليف هو «تَرتّب العقاب على تركها، فيصير المعنى كأن الله يقول للعبد: أيها العبد حَصِّلْ لنفسك المصلحة الفلانية، وإن لم تُحصِّلها لنفسك، فأنا أُعذّبك أبدَ الآباد. فيقول العبد:

---

(١) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ج. ٨، ص، ٢٢.



يا إله العالمين: هذا الحكم متناقض. لأنه إذا كان لا مقصود لك من هذا التكليف إلا حصول منافع مخصوصة إليّ، كان كلّ المقصود هو رعاية أحوالي، فتَعذِيبي على تركها يناقض رعاية أحوالي. فكان الجمع بينهما متناقضا. ومثاله أن يقول السّيد لعبده: اجتهد في هذا اليوم في كسب درهم لنفسك، فقَصَّرَ العبد في ذلك فأخذه السّيد وقرض أعضاءه بمقاريض من نار. فيقول العبد: أيها السيد، هل كنتَ في ذلك الدرهم لنفسك؟ أو كنتَ فارغا عن جميع المطامع العائدة إليك، وإنما أمرتني بكسب ذلك الدرهم لمصالح نفسي فقط؟ فإن كان الأوّل، كان هذا التعذيب حسنا، لأني سعيتُ في تفويت مطلوبك. وأما إن كان الحق هو الثاني، كان هذا الفعل باطلا. لأن العبد يقول: إنما أمرتني بكسب ذلك الدرهم لنفسي، ولتكون منافعه عائدة إليّ لا إليك. فلمّا قصّرتُ في تحصيله، فأنا ما قصّرتُ إلاّ في تحصيل المنفعة لنفسي. وتعذيب الإنسان لأجل أنه قصّر في تحصيل مصالح نفسه، قبيح في العقول. لأن رعاية مصالحه، إن لم تكن واجبة الرعاية، كان تكليفه لتحصيل ذلك الدرهم لنفسه غير واجب. وإن كانت واجبة الرعاية، فأهمّ المُهمّات له إزالة العقاب. وإذن فإن إيصال العقاب لأجل أنه قصّر في حق نفسه، هو فعل متناقض[1]».

وإذا ما قسنا هذه العبادات والالزامات الطقوسية بالنّعم المُنجرّة عنها، فستبدو لنا أنها لا تحقق مبتغاها، وهي تافهة، شاقة ولا عقلانية، فضلا عن أنها لا تليق بإله حكيم، هذا بافتراض وجوده. لقد تتبّعنا الشرائع، يقول خصوم النبوّة، فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة، ولذلك استنتجنا أنها ليست من عند الله[2]. والدليل على

(١) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ن. م، ص، ٢٥.

(٢) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧، ج. ٣، ص، ٣٥٨.



ذلك أنها تأمر بأفعال قبيحة ومُضنية «كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه، وتحمّل الجوع والعطش في أيام معيّنة، والمنع من الملاذّ التي بها صلاح البدن، وتكليف الأفعال الشاقة، كطيّ الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعضٍ والسّعي في بعض، والطواف ببعض مع تَماثُلها، ومُضاهاة المجانين والصبيان في التعرّي وكشف الرأس، والرّمي لا إلى مَرمى، وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار، وكتحريم النظر إلى الحرّة الشهواء دون الأمة الحسناء، وكحرمة أخذ الفضل في صفقتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد[1]».

وإذا اعتبرنا التكاليف سواء من جهة النعم السالفة أو النعم اللاحقة المزعومة، أو لا لواحد من هذين القسمين فهي باطلة وبالتالي باطلة كل النبوات. والدليل على ذلك أن «كل مَن أوصل نعمة قليلة إلى إنسان ضعيف، ثم يُكلّف ذلك الضعيف بالأفعال الشاقة، فإن كل أحد يذمّه، ويقول: إنه أعطاه شيئا قليلا، ثم إنه يعذبه عليه، ويكلّفه بتلك التكاليف الشاقة». وإذا كان الأمر متعلقا بالله فإن شيئا من هذا القبيل «يوجب الزيادة في القبح، وذلك لأن إله العالم غنيّ عن جميع العالمين، فتكليف العبد بهذه الأفعال الشاقة، مع أنه لا فائدة له في شيء منها، وللعبد مضار، يكون في غاية القبح[2]». ولكن، على العكس من ذلك، فإن من أنعم على ضعيف بنعمة، ثم ترَكَه مع نفسه ولا يكلفه عملا شاقا في مقابل تلك النعمة السالفة التي وهبها له، هو أجدر بالمدح والثناء والجود والكرم، ممّا إذا أتْبَعَ ذلك الإنعام بالتكاليف الشاقة. والله بالنسبة للمؤمنين، هو أكرم الأكرمين «كيف يَليق بِجُوده وكَرَمه، أن يُعامل العبد بالطريق الأَدون والأنقص؟»، إلاّ

---

(١) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي**، ن. ص.
(٢) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ن. م، ص، ٢٦.



الأبنياء هم قادرون على نسبة هذه الشناعات لله. ليس هناك منافع في التكليف، لا في الحاضر ولا في الماضي، أما بالنسبة للمستقبل ففيه تناقض. لأنه، بحسب اللاهوت الجبري، «لمّا عُلم من أحوال الكفار والفساق أنهم لا يتوصّلون بهذا التكليف إلاّ لاستحقاق العذاب الشديد والآلام العظيمة، كان القول بأنه إنما كلّفهم للفوز بالمنافع، كلام متناقض». لو أراد الله بهم الفوز بالمنافع من تأدية تلك التكاليف، لوجب أخلاقيا ومنطقيا «أن يُفرغهم من متاعب الدنيا وآلامها، وأن يُظهر لهم الدلائل الواضحة، في أن الحق هو ذلك. ولمّا لم يَفعل بهم ذلك، بل أحوجَهم إلى الأشياء الكثيرة، وعَلِم أن تلك الحاجات تَحملهم على المعاصي، ثم سلّط عليهم الشهوات والشبهات، وسلط عليهم شياطين الإنس والجن»، فإنه قد صنع لهم كل العوائق لمنعهم منها. بديهيات العقل والأخلاق والحس الإنساني السليم تقول إن مَن يُعامل العبد الضعيف هذه المعاملة «ثم يزعم أنه أراد به الخير والفوز بالرحمة، فإنّ العقول تنادي عليه بأنه ما قصد إلاّ الإساءة إليه والإيذاء». وما منع الله من أن يرحم عبادهم ويقيهم بعثة الأنبياء التي لم تجلب لهم إلاّ الكوارث؟ إن الله كان قادرا، يقول الرازي، على أن يخلق الكلّ في الجنة وأن يُوصِلهم إلى الخيرات والدرجات، وأن يحميهم عن منازل الآفات والمخافات. الاعتراض هو: «لو أراد بِهم خيرا لَخَلقهم على هذه الصفة، ولمّا لم يفعل ذلك، بل سلّط عليهم الشهوات والشبهات، وملأ العالم من الشياطين، عَلِمنا أنه ما أراد بهم خيرا. وإذا كان الأمر كذلك، امتنع أن يُقال إنه كلّفهم لأجل التعريض للمصالح». إذن من وجهة نظر لاهوتية، وإذا تقيّدنا بفكرة أن الله لا يفعل عبثا «وجب الجزم بفساد التكليف وبفساد بعثة الأنبياء والرسل».
ولكن، إن اعترض معترض من الأشعرية وقال إن أفعال الله لا تخضع لمعايير العقلانية، فإن هذا الاعتراض يزيد في بطلان بعثة الرسل، لا



بل إن الحجة تصبح أظهر وأقوى «لأن على هذا التقدير، لا يمتنع إظهار المُعجزات وخوارق الطبيعة على يد الكاذب، ولا يَمتنع إرسال الرسل بالفحش والكذب وشتم الله وشتم الملائكة، ولا يمتنع إرسال الرسل إلى الجمادات، ولا يحصل الوثوق بوعد الله ولا بوعيده. وكل هذا يوجب القول بفساد التكليف والبعثة».

كما يلاحظ القارئ، أنا لم أخرج من حيّز النقد والاعتراضات التي جاءت في كتب علماء المسلمين، وقد استعملت لهذا الغرض بالذات ما أورده الرازي من حجج مناهضي بعثة الأنبياء والرسل في كتاب «المطالب العالية من العلم الإلهي»، ويمكن الرجوع أيضا إلى الملل والنحل لابن حزم أو المواقف للإيجي، بشرح الجرجاني. إن بعثة الأنبياء لا تستقيم من أي وجه قلّبناها، سواء في وجهها اللاهوتي أو وجهها المنطقي أو الإنساني. إنها لا تصلح لتسيير أفعال الإنسان وقيادته إلى الصلاح، لأن العقل كاف بالاضطلاع بهذه المهمة. فالأفعال على ثلاثة أقسام: قسم قضى العقل فيه بالحسن فكان فعله صوابا، وحَكَمَ العقل بكونه واجب القبول؛ وقسم ثانٍ قضى العقل فيه بالقبح والمنع، فكان حُكمه أيضا واجب القبول؛ وقسم ثالث محايد، توقفَ العقل فيه، فلم يحكم فيه لا بحُسن ولا بقُبح. وإزاء هذه الأقسام الثلاث فإن حكم العقل كاف بمفرده لمعرفة ما يجب وما يجوز وما يحرم، وبالتالي فليس هناك في بعثة الأنبياء من فائدة.

المؤمنون يحتجّون بأن الأنبياء لم يأتوا بما يخالف العقول، بل بما يؤكدها. ثم إنه قد يحصل في بعض الأشياء منافع ومصالح لا يمكن الوقوف عليها بمجرّد العقول، فتَحسن بعثة الأنبياء والرسل ليَدلّوا عليها ويُعرِّفوا الخلق بما فيها من المنافع والمصالح. الحجة الأخرى، التي هي حصان طروادة عند كل المتدينين، مفادها أن عقول البشر ناقصة قاصرة عن معرفة الله وعن معرفة كيفية طاعته، فكانت الحكمة من بعثة



الأنبياء والرسل إرشادا للخلق إلى معرفة ذات الله وصفاته ومعرفة كيفية طاعته. لكن لا واحدة من هذه تصمد أمام العقل.

أما الزعم بأن الأنبياء جاؤوا مؤكّدين لما في العقول فهو ضعيف، كما يقول الرازي (بحسب اعتراض خصوم النبوة) «لأنه لما كان العقل مستقلاّ بمعرفة وجوه الحُسن والقبح والمصلحة والمفسدة، كان أصل المقصود حاصلا» دون عون من الأنبياء. لكن في حقيقة الأمر الأنبياء لم يعملوا على تأكيد ما في العقول، وتثبيت معرفة الحسن والقبح، بل اجتهدوا في ترهيب أصحاب العقول وزجرهم. فعلا إذا كان المقصود من التأكيد هو السعي في دفع المفسدة بأقصى الوجوه، فإن الأنبياء لا يحققون هذا الهدف لأنهم يقولون: إن من أعرض عن مُتابعتنا فإنه يستحق أعظم العقاب، وهكذا فإن بعثتهم تصير «سببا لأعظم أنواع المفاسد. وهو استحقاق العذاب الدائم، في حال مخالفتهم وترك متابعتهم[1]». أما الزعم بأن المقصود من بعثتهم هو التنبيه على ما في الأشياء من منافع، ففيه شكّ، لأن تلك المنافع، إن كانت ضرورية التحصيل، فهي معلومة للكلّ، لأن الحياة لا تحصل إلاّ بها. وإن كانت غير ضرورية التحصيل، فحينئذ لا يلزم من فواتها حصول ضرر أصلا، بل يجب فقط الاحتراز منها.

والقول بأن العبادات المفروضة هي ألطاف تساعد على القيام بالواجبات وترسيخ القيم، هو قول باطل لأن العبادات لا تولّد في المتعبِّد الاحساس بالواجب الأخلاقي أو ضرورة الإلتزام بالأفعال الخيّرة: «نحن البتة لا نجد من أنفسنا أن الإتيان بالصلاة والصوم يدعونا إلى ردّ الوديعة ويحملنا على تَرك الظلم[2]».

---

(١) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ن. م، ص، ٢٨.

(٢) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ن. م، ن. ص.



هل الأنبياء يساعدون البشرية على القيام بمهماتهم الحياتية على أحسن وجه؟ فيه شكوك لأن معرفة مهمات المعاش ومصالح الدنيا، غير موقوفة على بعثة الأنبياءِ والرسل. والدليل على ذلك أنا نرى «من لا يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر، يسعى في تحصيل هذه المصالح على أحسن وجه»، ثم إن العلماء أصحاب العقول الوقادة، كما يقول الرازي، والخواطرّ الغوّاصة وافون « بتحصيل هذه المطالب». هذه المبادئ العامة هي المطالب الأصلية للخلق «والعقولِ وافية فيها بأسرها» وبالتالي فلا حاجة للرّسل لأن مداركنا العقلية «وافية بمعرفة جميع مهمّات الدنيا والآخرة[1]». إن الأنبياء والرسل لا يفيدون البشرية في شيء: لا من الجانب العملي، من حيث معرفة مهامّهم الحياتية، ولا من الجانب النظري من حيث المعرفة العقلانية. إزاء حكم الأنبياء نحن أمام خيارين: «إن كان [حكمهم] على وفق حكم العقل، ففي حكم العقل غنيّة، وإذا كان على خلافه، كان الفرع معارضا للأصل، وعند وقوع التعارض بين الأصل والفرع، كان ترجيح الأصل على الفرع أولى من ضدّه. فثبتَ أن حكم العقل يجب أن يكون راجحا في كل التقديرات[2]».

المؤمنون يحتجون بأن الأنبياء جاؤوا بخوارق العادات، وأن الله أيّدهم بها لإثبات حقيقة نُبوّتهم، فمن آدم إلى نوح وابراهيم وداود وسليمان وعيسى ومحمد، كل منهم اختصه الله بمعجزة تحدى بها أهل عصره. من الصعب التصديق بهذه المعجزات والخوارق لأننا لم نر منها شيئا ولم نعاين أصحابها إلا عن طريق أخبار متواترة، ولكن خبر التواتر فيه قدح وشكوك. والأخطر من ذلك أن بيداغوجيا المعجزات هي

---

(١) ن. م، ص، ٣٠.
(٢) نَ. م، ن. ص.



تحطيم للمنطق والعقل، وتدمير لإنسانية الإنسان. فهي تذهب ضد بديهيات العقل وضد مبادئ العلوم النظرية، وتُخرج الإنسان من طور المعقول إلى طور السفه والجنون. العقل والمنطق وقوانين الطبيعية تقول إننا إذا رأينا إنسانا شابّا، قطعنا بأنه لم يصل إلى تلك الحالة إلاّ لأنه مرّ بمراحل بيولوجية معيّنة «كان جنينا في رحم أمه، ثم بعد الانفصال من رحم أمه كان طفلا ثم صار شابا». هذه هي بديهيات العقل وقوانين الضرورة الطبيعية، لكن فلنتصوّر أن أحدهم قال لنا «إنه ما كان كذلك، بل إنه حدث الآن شابا، من غير هذه المقدمات والسوابق». ماذا نقول فيه؟ لا مفرّ من القول «بأنه كاذب والجزم بأن الذي يقوله باطل وبهتان». النتيجة هي أن كلّ من جوّز حتى على سبيل الافتراض هذه الأشياء فإنه يقدح في البديهيات، وكل ما كان قادحا في البديهيات فهو باطل، إذن «القول بانخراق العادات عن مجاريها هو قول باطل». على حد الاعتراضات العقلانية المتينة التي يقدمها الرازي (لا يتبنّاها طبعا) فإن كل من قال بالمعجزات هو سفيه مصاب بأعظم أنواع الجنون. أسوق مثالين فقط، من جُملة الأمثلة التي ساقها الرازي، ومَن أراد المزيد فعليه بالمطالب العالية، الفصل الخامس من الجزء الثامن.

المثال الأول ويعني به معجزة تحويل مياه الأودية إلى دم، كما جاءت في العهد القديم وفي القرآن: «لو أن إنسانا جوّز أن تنقلب مياه البحر والأودية دمّا عبيطا، وأن تنقلب الجبال ذهبا إبريزا، لقضى كل عاقل بالجنون عليه». المثال الثاني، مضحك بعض الشيء، ولكنه محزن لأنه يظهر كم من الحماقات يجب أن يسلّم بها كل مَن يؤمن بالمعجزات: «لو أن إنسانا جوّز أن ينقلب الحمار الذي في بيته إنسانا حكيما محيطا بدقائق المنطق والهندسة، مُدرّسا فيها، وأن تنقلب ما في الدار مِن الخنافس والديدان أناسا حكماء فضلاء، وجوّز إنه إذا رجع إلى بيته وجد حماره قائما مقام بطليموس في تدريس كتاب المجسطي، ووجد



الخنافس والديدان علماء فضلاء، يبحثون مع ذلك الحمار في دقائق الهندسة والمنطق والإلهيات، لقضى كل عاقل عليه بأعظم أنواع الجنون[١]».

المسلمون لا يَملكون أي اعتراض ضد هذه الخوارق، والدليل على ذلك أنهم يَجدون في القرآن قصة النملة والهدهد. والمسيحيون أيضا لا يُنكرونها، بل إن المتكلّم المسيحي أبيلار (Abelard) قال في كتابه «لاهوت الخير الأسمى» (Theologia Sommi boni) بأنه ليس من الخلف أو القبح أن « يُعلّمَ الله نبيّا على لسان حِمار (*qui verbis asini prophetam docuit*)» كما جاء في سفر العدد (XXII، ٢٨ ـ ٣٣) لأن الله لا يعزب عنه شيء في مُلكه، ولذلك فهو « يفعل الأشياء العظيمة على أيدي الوُضعاء والكفار[٢]».

إننا لا نؤمن بالمعجزات ولا بالخوارق التي تتحدث عنها كتب أهل الأديان، لأنها تخرق عقولنا وتجرّنا رأسا إلى الجنون. نحن نحتمي بالحس السليم وبالطبيعة التي لا تتبدّل مهما كانت القوة المزعومة «إن بدائه العقول قاضية بوجوب استمرار [أحوال الظواهر الطبيعية] على مناهجها الأصلية ومجاريها المألوفة المعتادة، وأن تجويز انقلابها عن مجاريها يقدح في العلوم البديهية، فوجب أن يكون القول به باطلا».

ومن جهة أخرى إذا سبرنا تعاليم الأنبياء وتتبّعنا أعمالهم كما يرويها عنهم الأتباع لظهر لنا أنها قادحة في صحة نبوّتهم. فهم لم يغرسوا في عقول الإنسانية إلاّ البلبلة وفي قلوبهم إلاّ الكره وفي أعمالهم إلاّ الفتن.

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) P. Abelardus, *Theologia Summi boni*, a cura di Marco Rossini, Rusconi, Milano, p. 70. « *Bene autem et per indignos seu infideles maxima deus operatur*».



الإنسان بعقله يستطيع أن يعلم أن كمال حاله هو في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، والمُتَعبّد يدرك أن أشرف المعارف هي معرفة الله وأن أفضل الأعمال هي الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة. لكن ماذا يفعل الأنبياء؟ «ينسخ بعضهم شرائع بعض[١]»، ويَختلفون في فروع وزوائد وتوابع لا تفيد منفعة ولا صلاحا، ومع ذلك يَحملون الناس على أحد القولين، ويمنعونهم من القول الثاني بالعنف، أي كما يقول الرازي «بالقتل والنهب والإيلام والإيذاء»، وهذا من شأنه أن يكون «قادحا في طريقتهم[٢]». لقد همشوا حتى العبادات بسبب فرضهم نمطا واحدا يخصّهم، ونكرانهم أحقّيّة أية طريقة أخرى مخالفة في العبادة، على الرغم من أننا إن جَرّدنا كل العبادات من انتماءاتها الدينية وشكليّاتها الظاهرية يبقى معناه واحد. خذ مثلا الصلاة: المقصود الأصلي منها «أن يكون القلب مشتغلا بِنيّةِ العبودية واللسان بالذكر والثناء والأعضاء مُزيَّنَة بأنواع الخدمة». المفارقة هي هذه: المقصود حاصل بالصلاة التي يُؤتَى بها على مذهب اليهود، وبالصلاة التي يُؤتى بها على مذهب النصارى، وبالصلاة التي يُؤتى بها على مذهب المسلمين، ومع ذلك فإن الأنبياء يخرقون هذا المقصد الموحَّد «ويبالغون، كما يقول الرازي، في حمل الناس على طريقتهم وفي منع الناس عن طريقة مَن تَقدّمهم. ويزعمون أن العمل بالطريقة المتقدّمة كفر يوجب حل الدم، ويوجب العذاب الدائم ويُوجب نهب الأموال وسَبي الأولاد». والمثال ينطبق على جميع العبادات الأخرى. المقصد الأساسي من الصوم مثلا هو تطويع للإرادة وقهر للنفس عن الشهوات. وهذا العمل لا يتفاوتُ بأن يقعَ في شهر رمضان أو في شهر آخر،

---

(١) الفخر الرازي، المطالب العالية، ص، ٨٧.
(٢) ن. م، ص، ٨٨.



ولذلك فإن «المبالغة في تعيين هذا الشهر والمنع من سائر الشهور يكون عديم الفائدة». إذن الأشياء التي اختلفت فيها الشرائع هي شكليات تافهة ولا فائدة منها، بحسب المطالب الأصلية للعبادات عموما. ولم يبق من أسباب لتفسير خلافات الأنبياء وتنازعاتهم، وإرثهم الحربي الذي تركوه لأتباعهم، إلاّ القول بأنهم كانوا يريدون الترؤّس والهيمنة على البشرية، ويرغبون في التحكّم بأرواحهم وأجسادهم بالحديد والنار. إنها الرغبة، كما يقول الرازي «في أن يصير ذِكر ذلك [النبيّ] المُتقدِّم مُندَرسا، وأن يصير ذكر الثاني باقيا فيما بين الناس. ولا فائدة في ذلك إلاّ طلب الرئاسة في الدنيا والتفوّق على الخلق. فلمّا شرّعوا القتل والنهب والإيذاء والإيلام لتقرير هذه المعاني، علمنا أنه ليس بصواب. وظهر أن المقصود منه ليس إلاّ طلب الرئاسة في الدنيا[١]». وهذا يُبطل القول بالنبوة.

المعترضون يقولون أيضا إن بطلان النبوة يمكن البرهنة عليه حتى من خلال ما جاؤوا به من بضاعة لاهوتية. فهُم يرون تعاليم الأنبياء وشرائعهم مشتملة على أمور شنيعة باطلة، إذ الغالب على كتبهم التشبيه، وهو بالنسبة للإنسان المتعلّم «جهل بالله، والجاهل بالله لا يمكن أن يكون رسولا حقا من عند الله[٢]». وهذا الأمر لا يمكن أن ينكره المسلمون، لأن القول بالتشبيه «ظاهر في القرآن، وأما الأحاديث فإنها مملوءة من ذلك. ولذلك فإن أكثر مَن شَرَع في رواية الأخبار جَزَم بالتشبيه». ولا يمكن أن يتذرّع أحدهم بأن تلك الألفاظ التشبيهية وردت على سبيل الاستعارة والمجاز. لأن هذا باطل من وجهين: «إن للتّعبير عن المعاني الصحيحة بالعبارات المشتملة على المجازات

---

(١) ن. م، ص، ٨٩.
(٢) ن. م، ص، ٩٠.



والاستعارات، حدّا معيّنا وضابطا معلوما. فأما هذه الآيات الكثيرة فهي ألفاظ صريحة في الدلالة على المعاني المُوجِبة للتشبيه، حتى أنا لو أردنا أن نُعبّر عن تلك المعاني بألفاظ أقوى وآكد دلالة على التشبيه منها لم نجد البتّة. وذلك يدلّ على أنه ما أريد بذكر تلك الألفاظ إلاّ تقوية القول بالتجسيم[1]». السبب الثاني، وكان قد ذكره ابن سينا في الأضحوية هو أننا حتى وإن سلّمنا بأن الأمر كما ذكروا، فهذا لا يَعفِي الأنبياء مِن واجب التنصيص عليه بصريح العبارة. فلو كانوا فعلا معتقدين للتنزيه والتوحيد «لكان من الواجب عليهم أن يذكروا الألفاظ الدالة على التنزيه، صريحة فيه، حتى يصير التصريح بهذا الحق سببا لتأويل تلك الألفاظ المُوهِمَة للباطل. لَكِنّا لم نجد البتة في الكتاب ولا في الأخبار مثل هذه البيانات، فظهر أن القوم كانوا مُصرّين على القول بالتجسيم[2]». ثم إن الكتب المقدسة مملوءة بالخطابات المزدوجة، والتناقضات الصريحة، فالقرآن مثلا «مملوء من الجبر، ومن القدر. ولا شك أنها متناقضة، وأن التوفيق بينها لا يحصل إلاّ بتعسّف شديد». النتيجة كما يستخلصها الرازي رهيبة: «إن صاحب هذا الكتاب كان مضطرب الرأي في الجبر والقدر، غير جازم بأحد الطرفين[3]».

وأكثر من ذلك فإن شرائع الأنبياء، من الجانب العملي المباشر الذي يَهمّ البشرية في حياتها ومعاشها، خطيرة على التعايش السلمي، لأنها حسب عبارات الرازي «مشتملة على التكليف بالقتل وأخذ المال[4]»، أي قتل الكفار والاستيلاء على أموالهم وهتك أعراضهم.

---

(١) ن. م، ص، ٩٠ ـ ٩١.
(٢) ن. م، ص، ٩١.
(٣) ن. م، ن. ص.
(٤) ن. م، ص، ٩٢.



وقد وضع نقّاد النبوّة إله أهل الأديان العنيف في معضلة لا يستطيع الإنفكاك منها، ولا يقدر المؤمنون الإجابة عنها بحسب المنطق العقلاني. المعضلة هي هذه: «خالق هذا الكافر، كان في أوّل الأمر قادرا على أن لا يخلقه، وبعد أن خلقه فهو قادر على أن يميته» هذه هي المقدّمة الكبرى، السؤال سؤالان. الأوّل: «إن كان الصلاح في إفنائه وإعدامه، فلِم خلقه؟»، والثاني: «إن كان الصلاح في إبقائه وإحيائه، فلِم أمَر بقتله؟[1]».

إن تكليف المؤمنين بقتل الكافرين هو أبشع أنواع التكاليف وأكثرها إجرامية والذي سبّب ويسبّب للبشرية جمعاء أفضع أنواع الحروب والمآسي، منذ ذلك اليوم المشؤوم الذي بزغ فيه على وجه الأرض أناس أدّعو النبوّة.

٢. حروب الأنبياء

إنه من التناقض بمكان أن يُقرَن اسم الأنبياء بالعنف، وبالحروب والغزوات والتقتيل. من المفروض، دينيا وعقلانيا وإنسانيا، أن لا نعثر على كلمة قتل ومشتقاتها في أي من الكتب المقدسة، وأن لا يُقدِم أي نبيّ مبعوث رحمة للعالمين، كما يقال، على أعمال قتل أو نهب أو حرق، ضد أي مجموعة بشرية أو أفراد. لكن الكتب المقدسة، خصوصا العهد القديم والقرآن والسيرة، تعجّ بروايات القتل والحروب، وغالبا ما يُلقيها الأنبياء على كاهل الله جاعلين منه إلها عنيفا محاربا، شريكا لهم في سفك الدماء. هذه هي المفارقة الكبرى التي حيّرت العقول وولّدت الاستياء وخيبة الأمل في الأنفس المسالمة، بل إنها دعّمت معارضي النبوّة وجرّت الناس إلى الإلحاد.

---

(١) المطالب العالية، ص، ٩٢.



الكتاب العمدة الذي هو السجلّ الأصلي لأسماء الأنبياء والذي رُسِمت فيه معالم شخصياتهم، وذُكِرت فيه أعمالهم وأقوالهم هو العهد القديم. وهذا الكتاب قد ورثه المسيحيون والمسلمون عن اليهود، واستمدوا منه كل مكونات دينهم الجديد. فهو كتاب مقدّس، كلام الله الذي أوحى به إلى أنبياء بني إسرائيل، وبالتالي فهم مجبرون على تقبّل كل الآثار المَروية عن الأنبياء والتي تعجّ بالحروب وإراقة الدماء، بل وبالإبادات الجماعية التي زكّاها الإله أو أمر بها أو نزل هو نفسه للقيام بها جنبا إلى جنب مع المؤمنين.

إن الإنسان المتمسّك بدينه وبكتابه يجد نفسه في حَرج مربك إن كان، علاوة على إيمانه الديني، يملك قليلا من مشاعر الرأفة والرحمة بالإنسانية. فالبعض من أولئك الذين لم يَختم الدين على قلوبهم بعد، غالبا ما يَنتابهم الشعور بالامتعاض والتبرّم من تلك المشاهد المزرية التي تصوّرها كُتبهم المقدّسة، ذاهلون أمام أعمال القتل والتخريب التي اقترفها أولئك الرجال الإلهيين في حق البشرية.

ولقد رأى بعضهم، للخروج من هذا المأزق، شتى أنواع التأويلات والتفاسير التي تُخرج عبارات الكتب «المقدسة» من معانيها المألوفة وتُضفيها دلالات رمزية تبدو لنا الآن من مجال الخيال والوهم. وأكثر من توسّع في هذه النقطة من المسيحيين قديما هو أوغسطينوس، الذي أحرجته اعتراضات الغنوصيين ضد لاأخلاقية أنبياء العهد القديم، ووحشية حروب الإبادات التي ارتُكِبت في سبيل يهوه، فحاول تبرير الأنبياء وإنقاذ قدسية الكتاب. يقول أغوسطينونس بأن الغاية من قراءة الكتاب المقدّس هي البحث عن إرادة الله(١). ولكن كيف يمكن تعقل

---

(١) Augustinus, *De Doctrina Christiana*, in *Œuvres*, T. 6, Lib. III, cap. 4, p. 511. « Homo timens Deum, voluntatem ejus in Scriptura sanctis diligenter inquirit ».



الكتاب المقدس؟ ما هي الآليات التي يجب امتلاكها والمناهج التي يجب اتباعها لإدراك جوهره مقاصده؟ أغسطينوس يعترف بوجود آيات متشابهة قد تضل القارئ وتجعله يفهم كلام الله خطأ. الحل هو أن القارئ يجب عليه امتلاك معرفة عميقة بفنون الخطابة والبلاغة والنحو والعلوم الطبيعية والتاريخ، وأن يتقن اللغتين الأهمّ بعد اللاتينية وهما، العبرية، اليونانية (hebraea scilicet et graeca)، لكي يتمكن من تجاوز التشابه: يجب التحرّي من عبارات الكتب المقدس وخصوصا تجنّب القراءة الحرفية لما هو مجرّد رمز أو استعارة[١]. وقد قال بولس بأن «الكلمة تقتل أما الروح تحيي (كورينث ٢، ٣، ٦)». لكن ليس كل ما في الكتاب المقدس هو من باب الاستعارة، يجب التمييز بين المواضع والسياقات والظروف المختلفة. لا ينبغي أخذ عبارة صريحة على أنها مستعارة لأنها تؤدي إلى شناعات. يجب التقيّد بمعيار يمَكّننا من الوصول إلى معرفة المقاطع التي هي بيّنة بذاتها وأخرى تتحمل التأويل. وأغوسطينوس يقدّم هذا المِعيار: « في كلام الله كلّ ما لا يمكن ـ إن أخذ على حرفيته ـ اسناده إلى حسن السيرة وحقيقة الإيمان، يجب اعتباره معنى استعاريا. وفي حسن السيرة (morum honestas) تدخل محبة الله والقريب (diligendum Deum et proximum)، وفي حقيقة الإيمان تدخل معرفة الله والقريب[٢]». وبحكم ضعف الإنسان وانحصاره في بيئته وعاداته، وكذلك انقياده وراء أهوائه ومعتقداته التي تربّى عليها وجَعَلها المقياس الذي يقيس به قيمة الفضيلة والرذيلة، فهو حينما يستمع إلى كلام الله، ويرى أنه لا يتفق مع مجرى عاداته، سيحمل العبارات على المعنى الرمزي دون الحرف. لكن، يجيب

---

(١) De Doctrina Christiana, Ibid, cap. XI, p. 479.

(٢) Ibid, Lib. *III*, cap., X, p. 520.



اغسطينوس: «الكتاب لا يأمر إلاّ بالرحمة ولا ينهى إلاّ عن الفاحشة[١]». ثم يضيف بأن الكتاب المقدّس لا يؤكّد إلاّ ما يستجيب للإيمان الكاثوليكي سواء بالنسبة للماضي أو المستقبل أو الحاضر: «فهو رواية للماضي، إخبار عن المستقبل ووصف للحاضر؛ وكل هذا مكرّس لتقوية وإظهار الرحمة ذاتها والقضاء على الجشع[٢]». الرحمة يعرّفها أغسطينوس بأنها حركة للنفس تقود إلى التمتّع بالله لأجل ذاته، والقريب والذات الشخصية لوجه الله، أما الجشع فهو النزعة المضادة التي تحمل النفس على التمتع بالذات، بالأقربين وبكل شيء ليس لمحبة الله. ومآلها الخلاعة والاجرام في حق الآخرين.

انطلاقا من هذه التعريفات فإنه من المفروض أن يستخرج أوغسطينوس أخلاقا تتماشى مع الحس الإنساني السليم، وتنأى عن تبرير أي عمل حربي شنيع ضد أناس عزّل مُسالمين، لكن الرجل فعل عكس ما هو منتظر منه، وخرق المنهج التأويلي الذي رسم معالمه سابقا. لقد تناسى تلك المقدمات المنهجية، واستعمل كل ترسانته الخطابية لتبرير كثير من الفصول العنيفة من العهد القديم. يقول بأنه عندما نقرأ في الكتب المقدّسة أشياء قاسية منسوبة إلى الله أو الأنبياء، فهي موجّهة لتحطيم مملكة الرذيلة، ولا ينبغي تأويلها أو اضفائها معنى رمزيا. لكن إن كانت هناك عبارات صريحة في الكتاب المقدس، خصوصا في العهد القديم، تُصوّر الله وأنبياءه في شكل عدائي أو حربي كما في روايات العهد القديم، ما الحلّ؟ أننكر البداهة؟ أنُكذّب أقوالا صريحة حتى وإن كانت قاسية؟ أغسطينوس يقترح حلاّ واحدا: الاستعارة. الآيات التي تَجرح إحساسنا والتي بمعنى ما تتنافى ومفهوم

---

(١) Ibidem. "Non autem praecipit Scriptura nisi caritatem, nec culpa nisi cupiditatem".

(٢) Ibid.



الرحمة، مثل الإبادات الجماعية التي أقدم عليها بنو إسرائيل في حق الكنعانيين، كلها ذات أبعاد رمزية وينبغي الغوص في باطنها لكي نستخرج معنى يؤيد الرحمة. ومع ذلك، يواصل أغوسطينس: العبارات التي تحرّم الزنا أو القتل، أو تلك التي تأمر بالافعال الصالحة والحسنة ليست استعارة[١]. يقول المسيح: «إذا لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه فلا حياة لكم في داخلكم (يوحنا ٦، ٥٣)». يبدو أن هذه القولة تأمر بشيء اجرامي ومُقزز. لكن في حقيقة الأمر هي كلام رمزي يحرض على التواصل مع آلام سيدنا والرسم بلطف وصلاح في ذاكرتنا أن جسده صُلِب وفُتِك به من أجلنا[٢]. جاء في التوراة: «إن كان عدوك جائعا، فاطعمه خبزا؛ إن كان ضمآنا، فاسقه ماءا (الأمثال، ٢٥، ٢١). هنا بدون شك يأمرنا بعمل رحيم، ولكن كاتب سفر الأمثال يستدرك في ما بعد ويقول: «فإنك تركُم على هامته جمرا والربّ يجازيك»، يمكن فهمه لأوّل وهلة على أنه أمر بالعداوة. لا ينبغي الشك بأنه مُقال على سبيل الاستعارة ويمكن تأويله على ضربين: الأول، بمعنى عدم القيام بعمل مؤذ؛ الثاني، إفادة مصلحة[٣].

هذه تقريبا هي الحلول التي اقترحها أوغسطينوس، وهي في حقيقة الأمر هشة ومتشابهة، وغير مُلزمة لأحد، ويمكن بسهولة خرقها أو تجاوزها. وأوغسطينوس نفسه قد خرق تلك القاعدة التي أثبتها وجعل منها عماد التأويل، أعني الرحمة. والدليل على ذلك أنه لم يُدن أعمال الإبادة التي اقترفها بنو إسرائيل في حق الكنعانيين، ولم يعارض النزعة العدوانية وحروب الإبادة التي أمر بها الربّ يهوه. وفي إجابة عن رسالة

---

(١) Ibidem. cap. XVI, p. 525.

(٢) Ibidem.

(٣) Ibidem.



بعثها له بونيفاسيو - جنرال حرب روماني أعرب فيها عن تحرّجاته وحيرته إزاء وضعيّته كمقاتل ومؤمن - أوغسطينوس طمأنه بأن العديد من القديسين والأنبياء كانوا جنودا محاربين، وذكر له قولة المسيح من الإنجيل التي أشاد فيها بتقوى الجندي الروماني أكثر من أي واحد من بني إسرائيل. وقال له بأن المؤمنين يتآزرون، كل حسب طاقته، لتحطيم الأعداء: هناك من يُصلّي ويدعو الله للنصر وهناك من يقوم بالحرب لقتل البرابرة الكافرين (الرسالة ١٨٦ إلى بونيفاس). وبخصوص الخدعة في الحرب، وهي خدعة أمر بها يهوه نبيّه يشوع ضد الكنعانيين، قال أوغسطينوس بأن الخدعة هنا جائزة إن كانت أمرا منزلا من الله[١]. الإنسان العادل، يقول أوغسطينوس، أي النبي يشوع والأنبياء عموما، لا ينبغي عليه أن يفكّر في الوسائل (خدعة، كمين، مجابهة مباشرة) حينما يُقدِم على حرب عادلة (justum bellum). وفعلا، الحرب العادلة، حسب قوله، لا تقتصر فقط على ما نَظّر له الفلاسفة (ربما يقصد شيشرون) أعني استرجاع حقوق مسلوبة، بل إن نوع الحرب التي خاضها يشوع، حرب هجومية باستعمال الكمين والخدعة، هي عادلة لأنها جاءت بأمر من الله "quod Deum imperat" (أو كما يقول المسلمون، في سبيل الله. لم يتغيّر شيئا منذ ألفي سنة). فالله وحده هو الآمر بالحرب، وهو الذي لا يخالطه الظّلم إطلاقا (apud quem non est iniquitas)، والذي يعرف مَن هو الظالم ومن المظلوم. «في حرب من هذا القبيل، الزعماء الذين يقودون الجيش أو الشعب ذاته، هم ليسوا فاعلي الحرب في الحقيقة بل مجرّد وسائل في يدي الله[٢]». نوعا من «ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»، كما جاء في القرآن.

(١) *Questiones in Josue*, cap. VI, in *Œuvres*, T. 8, p. 47.

(٢) Ibidem.



لقد وصلت ذروة التبرير للأعمال البشعة التي رواها كاتب سفر يشوع (١١، ١٤ ـ ١٥)، وأقصد إفناء أهل عاي على بكرة أبيهم بما فيها الرضّع والدوابّ أن قال: «لا ينبغي أن نفكّر بأي حال من الأحوال أن يشوع تصرّف بوحشية حينما لم يذر على قيد الحياة أي واحد من المدينة التي استسلمت، لأن هكذا كان أمر الله»، ثم يضيف، قاصدا الغنوصيين، «لكن أولئك الذين، على أساس هذا الأمر، يعتقدون بأن الله ذاته هو وحشي (دموي) ولا يريدون الإعتقاد بأن الإله الحق هو منزّل العهد القديم، يخطؤون في الحكم سواء بخصوص أعمال الله أو خطايا البشرية، وبالتالي هم يجهلون ما يستحقّ كل واحد من عذاب، معتبرين شرا كبيرا تهديم بناءات آيلة إلى الحطام، وموت أناس سائرين إلى الفناء».

بعيدا عن هذه القسوة، أرى أن أوغسطينوس لم يُفعّل أي من البنود التأويلية التي أكّد عليها سابقا، بل أظنّ أنه تخلّى عنها، أو تجاهلها بالكامل حينما اعترضته أقوال وأفعال أنبياء العهد القديم. لقد رفض إدانة تعدد الزوجات وبرّرها في عصرها، واضعا إياها في سياقها الخاص، وأكثر من ذلك أضفاها مشروعية أخلاقية. يقول بأنه يجب تفادي التفكير بإمكانية تطبيق ما هو موجود في العهد القديم، على العصر الحاضر، وجَعْله كقاعدة في الحياة. البعض من الناس يفتشون في العهد القديم عن ركائز لتدعيم خلاعتهم، ولكن آيات العهد القديم سواء أخذت في معناها الحرفي أو الرمزي لم تكن في ذاك العصر معتبرة قبيحة أو منكرة. الإختلاف بين الفعلين هو النية والقصد « كما أن إنسانا ما، في بعض الظروف الخاصة، يمكنه أن يستعمل بعفّة العديد من الزوجات، هكذا يمكن لشخص آخر أن يستعمل لأجل اللذة امرأة واحدة». وهنا تتنزّل قولة مذهلة لأغوسطينوس: « وأنا أفضل مَن، لأجل غاية أخرى، يستعمل خصوبة نساء عديدات على من يتلّذذ



بنَهم بجسد امرأة واحدة». أولئك الذين يبحثون فقط عن اللذة الحسية، حتى وإن كانوا مؤمنين، ولو كانت لديهم إمرأة واحدة، فهم أمام الله في درجة أسفل، من أولئك، حتى وإن كانت لديهم نسوة عديدة[1]».

أوغسطينوس، على أية حال، لم يكن هو الأولّ في ممارسة هذا النوع من المقاربات التأويلية للعهد القديم. لقد سبقه على هذا الدرب أوريجينس، وربما يمكن العودة بها إلى تراث يهودي قديم، حاول فيه أحبارهم استخدام منهج التأويل المعمول به في مدرسة الإسكندرية[2]. إن تأويلات أوريجين للمقاطع الدموية من العهد القديم، تبدو هي أيضا من مجال الخيال والاعتباط، أكثر منه من مجال الواقع، ولكنها في العمق تُبدي تبرّما وامتعاضا وحرجا أمام نص يعج بالتشبيه والأعمال الإجرامية. لقد بالغ أوريجينس في استخدام الاستعارة إلى حدّ أنه قلبَ معاني أسماء العَلَم، والأزمنة والأمكنة، كل ذلك في سبيل المحافظة على قدسية ذاك الكتاب. المَقطع المُحرج جدّا والوحشي للغاية من سفر يشوع الذي لا يمكن أن يقرأه أي أحد إلاّ ويصاب بالرعب حقا هو هذا: «**وهؤلاء خرجوا من المدينة للقائهم فكانوا في وسط اسرائيل هؤلاء من هنا وأولئك من هناك وضربوهم حتى لم يبق منهم شارد ولا منفلت. وأما ملك عاي فامسكوه حيا و تقدموا به الى يشوع. وكان لما انتهى اسرائيل من قتل جميع سكان عاي في الحقل في البرية حيث لحقوهم وسقطوا جميعا بحد السيف حتى فنوا رجع جميع اسرائيل الى عاي و ضربوها بحد السيف. فكان جميع الذين سقطوا في ذلك**

---

(١) *De Doctrina Christiana*, Lib. IV, cap. XVIII. 27., p. 526.

(٢) W. Jaeger, *Early Christianity and Greak Paideia*, trad. It, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, La nuova Italia, Firenze 1991, pp. 63-68.



اليوم من رجال ونساء اثني عشر ألفا جميع أهل عاي. ويشوع لم يرد يده التي مدها بالمزراق حتى حرم جميع سكان عاي. لكن البهائم وغنيمة تلك المدينة نَهبَها اسرائيل لانفسهم حسب قول الرب الذي أمر به يشوع. وأحرق يشوع عاي وجعلها تلا أبديا خرابا الى هذا اليوم (يشوع ٨؛ ٢١-٢٨)».

إنه عمل وحشي قام به رجل مجرم ادعى أن إلها ما هو الذي أمره بالقيام بتلك الأعمال. هذا أبسط وأقرب تفسير يمكن تقديمه لهذا النص ولنصوص عديدة مشابهة. ومن المفروض أن كل من يقرأ أشياء من هذا القبيل سينتفض في قرارة نفسه وستتولّد فيه مشاعر المعارضة والإدانة لهذه المجزرة الرهيبة التي يرويها العهد القديم بصورة واقعية وبعبارات تمجيد وزهو. إلاّ أن وضعيّتنا مختلفة. فوضوح الرؤيا والأحكام السديدة التي يكتسبها الشخص الذي طهّر عقله من أدران القدسيات الزائفة، لا تتوفّر لمن مكث على عناده وتعامى أمام البديهيات محاولا إنقاذ تلك الكتب بكل الوسائل. وهذه هي حال المؤمنين. أمام هذه الأعمال الوحشية من سفر يشوع قام أوريجينيس بزحزحة المعاني وإحالتها على شبكة من الرموز والاستعارات المُعقّدة، بحيث أخرج كلام العهد القديم من حقله التاريخي لكي يُدمجه في نظرية الخلاص المسيحية. وليتمكّن من فعل ذلك، وجد نفسه ملزما للدخول في مماحكة جدالية مع اليهود، أصحاب ذلك الكتاب والذين يقرؤونه في لغته الأصلية، والتنازع معهم بخصوص طريقة تأويل تلك المقاطع من التوراة. قال إن اليهود حين قراءتهم هذه الكلمات يصبحون وحشيّين ودمويّين باعتقادهم أنّ أولئك الذين قَضوا على سكّان عاي بالكامل ولم يتركوا شاردا أو منفلتا، كانوا قدّيسين وبَرَرة. هذا خطأ فادح، لأن اليهود، بالنسبة لأوريجين، لا يَعلمون «أن في هذه الكلمات بقيت



مَخفيّة أسرار عظيمة[١]». ما هي هذه الأسرار؟ إنها الشياطين. فعلا، رواية الإبادة الجماعية سرّها يكمن في أننا نجابه الشياطين في رمز أهل عاي وبالتالي «لا يجب علينا أن نترك، على الإطلاق، ولا واحدا من أولئك الشياطين، حيث مسكنهم هو الشواش (كاووس) وهم أسياد الجحيم ولكن يجب علينا تحطيمهم جميعا[٢]». قد يقول أحدهم: هذا هذيان صرف؛ هذه مجرّد تبريرات مصطنعة كلّها. أجل هي كذلك، ولم تغب هذه الخاصية على الفلاسفة القدامى الذين لطموا اليهود والمسيحيين بأسفار العهد القديم، حينما عابوا عليهم لاأخلاقيات آلهة اليونانيين والرومان. فعلا، كيف يستطيعون هم بدورهم أن يُفسّروا مجازر موسى ويشوع التي أقيمت بأمر من الله؛ وما التفسير لقربان ابراهيم الذي أمر به إله إسرائيل، وإن لم يتمّ ذبح ابنه فذلك لمجرد صدفة خارقة للعادة، كما يقول، صاحب كتاب «الكذابون الثلاثة»[٣].

الفيلسوف الأفلاطوني كالسوس انتقد محاولات ترميز خرافات العهد القديم ووَصفَها بأنها « أبشع وأكثر عبثيّة من تلك القصص ذاتها، لأنهم [العقلاء من اليهود والنصارى] يرغبون، بِطُرق عجيبة وجُنونية، في التوفيق بين أشياء لا يمكن أبدا أن تنسجم مع بعضها[٤]».

لكن طريق الاستعارة هو الطريق الوحيد الذي بَقي أمام المؤمنين للخروج من مأزق القراءة الحرفية. وأوريجين عوض أن يردّ على انتقادات الفيلسوف كالسوس بخصوص استحالة ترميز تلك الخرافات،

---

(١) Origene, *Omelie su Giosuè*, Città Nuova Editrice, Roma 1993, p. 144.

(٢) Ibidem.

(٣) Anonyme, *Traité des trois imposteurs (De Tribus Impostoribus)*, Paris, Librairie de l'Academie des Bibliophiles, 1867, p.

(٤) Celso, *Il discorso della verità. Contro i Cristiani*, a cura di Salvatore Rizzoli, testo greco a fronte, BUR, Milano 1994, p. 159.



قال إن كالسوس لو قرأ الكتب المقدسة دون تحفظ مُسبق لما قال إنها غير قابلة للتأويل المجازي. «فعلا، من النبوة حيث توجد أحداث تاريخية، وليس من التاريخ، يُسمَح لنا باستمداد القناعة من أنه حتى الأحداث التاريخية ذُكرت هناك لأجل تأويل مجازي، وقد تمّ تكييفها بحكمة عظيمة سواء لاحتياجات عامة المؤمنين البسطاء أو للقلّة من الرجال الذين يملكون الإرادة، أو الإمكانية أيضا للفحص بعمق في المسائل ببصيرة فائقة . . . ونظرا إلى أن آباء تعاليمنا أنفسهم والكتاب يستعملون ذلك التأويل المجازي، ما الشيء الذي يجب أن نستنتجه، سوى أنهم كتبوا بطريقة تجعل ممكنا التفسير الرمزي، بحسب غرضهم الأساسي؟[1]».

حينما تمكّن أوريجينس، بإجهاد فائق، من تَحيِيد سِفر يشوع، بِزَحزحته إلى حقل الاستعارة، ووَضْعه في خانة لاهوت الشيطان، سَهل عليه تسريح آلة الترميز. فقال: « نحن نُحطّم الشياطين دون أن نَقضي على وجودهم، لكن بما أن كل أعمالهم وبراعتهم تتمثل في غواية الإنسانية، وبما أنهم يعيشون حيثما اقترفنا سيّئة، من البديهي أنه إذا لم نُخطئ فإنهم سيموتون. ولذلك فإن القديسين قتلوا سكّان عاي جميعا؛ قضوا عليهم ولم يذروا واحدا منهم، أولئك الذين هم بكل جهد يحفظون قلوبهم لكي لا تخرج منها أفكار سيّئة، وأيضا أولئك الذين يحفظون أفواههم كي لا تخرج منها أي كلمة خبيثة. هذا يعني ملاحقة الفارّين وإبادتهم؛ عدم ترك ولو كلمة خبيثة تفرّ من الفم[2]». وبعد أن استقرّ على هذه الاستعارات، أوريجينس، يدعو مستمعيه بكل حماسة

---

(١) Origene, *Contro Celso*, a cura di Aristide Colonna, UTET, Torino 1971, III. 49, p. 451.

(٢) Origene, *Omelie su Giosuè*, ibid, p. 145.



ويُحرّضهم على القتال الرمزي: « هيا، سيروا إذن: فلنتهيّأ إلى معارك من هذا القبيل فلنَعرض أهل عاي على حدّ السيف، فلنُحطّم كل سكان الشواش، كل القوى العدوّة». قانون أوريجينس التأويلي هو هذا: « عندما يصادف لك، في الكتب المقدسة، قراءة حرب العادلين؛ التقتيل والإبادات المقتَرفة في حق المنهزمين، وتقرأ أن قديسين لا يتوانون إطلاقا عن القضاء على أي عدوّ، بل الاستثناء هو بمثابة اقتراف خطيئة ـ كما أُنّب شاؤول لأنه ترك على قيد الحياة أغاغ ملك عمالق ـ يجب عليك أن تفهم حرب العادلين بالمعنى الذي عرضناه أعلاه، حيث أنهم خاضوا تلك الحروب ضدّ الخطيئة. إذن، كيف يمكنهم أن يكونوا عادلين إن حافظوا في قلوبهم على نزر قليل من الخطيئة؟ لأجل ذلك قيل لهم بأن لا يتركوا ولو شاردا واحدا[١]». كل الإبادات المصوّرة بطريقة جد واقعية في العهد القديم تقشّع عنها بُعدها المادي البشع وأصبحت، في أيدي أوريجين، مجرّد إبادة للخطيئة وملاحقة للشياطين. إنه تأويل خيالي، من الصعب تصديقه، وأوريجين نفسه واع بذلك: « ربّما لن تعتقد في كلامي حينما أتحدّث عن معركة ضد الخطيئة». وهو واع أيضا بالمأزق الأخلاقي لتعاليم العهد القديم كلها. وقد اعترف، عن مضض، بأنه لو أخذ تشريعات سفر اللاويين بالمعنى الحرفي، لانتابه الخجل من الإله الذي يأمر بها («أخجل من القول والإقتناع بأن الله هو الذي أعطى تلك القوانين» erubesco dicere et confiteri quia tales leges diderit Deus)، ويُفضل عليها تشريعات أكثر أناقة وعقلانية مثل قوانين اليونان والرومان[٢].

لم يبق أمام أوريجين إلاّ أن يستحث مستمعيه كي يتطهروا من دنس

---

(١) Ibid, p.146 - 47.

(٢) Origenes, *Homelie 7 sur le Lévitique*, cit in Larroque, Ibid, p. 35.



الحرف، وينساقوا وراء تأويلاته الرمزية: «أتضرّع لكم، يا من تستمعون إلى الكتب المقدسة، ألاّ تُصغوا بقلق وضجر لما يُقرأ عليكم، لأن قصصها تبدو لكم كريهة. يجب عليكم أن تعلموا بأن هذه الأحداث التي تُقرأ عليكم هي حقا جديرة بكلمات الروح القدس، ولكن لتفسيرها نحن نحتاج إلى نعمة الروح القدس التي قال عنها الرسول بولس «فهذا يَنالُ مِنَ الرُّوحِ كلامَ الحِكمَةِ، وذاكَ يَنالُ مِنَ الرُّوحِ نَفسِهِ كلامَ المَعرِفَة (كورنثوس الأولى، ١٢، ٨)[1]»».

وحينما جاء في العهد القديم بصريح العبارة أن مَلك عاي وقع صلبه على لوح مثنى، فإن أوريجين مرة أخرى يرى ما لا يراه أي قارئ ويسمع ما لا يسمعه أحد. حيث يرى بأن هذه القولة تخفي سرا عظيما، ومرة أخرى السر هو الشيطان. فعلا، ملك عاي «كما قلنا سابقا، يمكن مقارنته بالشيطان»، وصليب المسيح هو مثنى. هذه العبارة قد تبدو لك غريبة، لكن تفسيرها سهل: الصليب كان مزدوجا من حيث أن له شكلين مترابطين، أحدهما مرئي، أين صُلِب ابن الله في الجسد فقط، والثاني لامرئي، أين صُلِب الشيطان، بمُلكه وسلطانه. ألا تعتقد بأن هذا صحيح إن أوردتُ لك شهادة الرسول بولس؟ اسمع ما يقوله هو نفسه: «وإذ قد محا صكّ الفرائض المكتوب علينا والمناقض لمصلحتنا، بل إنه قد أزاله من الوسط، مسمّرا إياه على الصليب. وإذ نزع سلاح الرئاسات والسلطات، فضحهم جهارا فيه، وساقهم في موكبه ظافرا عليهم (كولوسي، ٢، ١٤-١٥)».

أنا لا أدري إلى أي حدّ تصل التأويلات الخيالية، ولا كيف يَهدر أحدهم طاقته الذهنية ويسخّرها لصالح استيهامات تأويلية عبثية. إنها اختلال ذهني، خروج عن الجادّة، بل عبث فكري لا يُفيد في شيء،

---

(١) Origene, *Omelie su Giosuè*, ibid, p. 132.



ولا يصلح لشيء. فلو أن البشرية اكتفت في علومها على تأويل الكتب المدعوّة مقدّسة لما أنتجت علما ولما تقدّمت البتة، ولبقيت تقرأ تلك الكتب الهَرِمَة على ضوء قنديل.

الكتب المدعوّة مقدسة في حقيقة الأمر لا تملك من القداسة أو الحكمة أو الأخلاق، أي شيء، لأنها لو كانت مقدسة لجاءت خالية من أي عبارة عنيفة ومن أي تحريض علني وصريح على القتل وإراقة الدماء. فالأحداث الدموية المرعبة المروية في العهد القديم بِلُغة صريحة وبتشفٍّ إرهابي في الأعداء، عوض أن يؤنّب أوريجين كاتبها ويشجب محتواها، فهو يؤنب اليهود المعتقدين في صدقها الحرفي. يقول إن اليهوديّ المختون في الجسد، الجاهل بالمعاني الخفيّة، لا يفكر إلاّ في واقعية الحروب وتقتيل الأعداء وانتصارات بني إسرائيل تحت قيادة يسوع، وتحطيم الممالك الكافرة. لكن اليهودي المختون في الروح، يعني المسيحي المتبع لإبن الله المصلوب، يرى أن كل تلك الأحداث، تُمثل أسرار مملكة السماء. ويقول: «إنها أفعال في أعلى مراتب الرحمة، تلك التي يَتّهمها الهراطقة بالوحشية». إن التقتيل والإبادات كلها، حسب أوريجين، تسقط على كاهل يسوع المسيح، ليس بالمعنى المادي، وإنما بالمعنى الرمزي، أي أن كل أعمال القتل تلك، هي قتل للرذائل ومحاصرة للشياطين التي تُعشش في قلوبنا. يحاول أوريجين استغلال كل التقنيات التأويلية (الموروثة من اليونان)، واستثمار حتى بعض من أدوات التحليل الفيلولوجي لكي يصل إلى مبتغاه، ألا وهو تحييد البشاعات والمجازر الوحشية وجعلها سمة رحمة لا سمة نقمة. أعتقد أنه، مهما كان اختلافنا مع تأويلات أوريجين ومهما بدت لنا غرابتها ونشازتها، ينبغي علينا، على أية حال، أن نتفهّم هذا الرجل، الذي يبدو أنه إنسان طيّب ومُسالم. فهو مضطرّ، لكي يحافظ على إرث الكتاب المقدّس، وتثبيت قدسيته التي اتفقا عليها



اليهود والمسيحيون، ما عدا الغنوصيون منهم، أن يقوم بتلك القفزات التأويلية. ليس لديه من حل آخر، وهو نفسه يقرّ بذلك: «أنا أرى أنه من الأفضل، فَهْم حروب بني إسرائيل تلك على هذه الشاكلة [حروب ضد الرذيلة والشيطان]، وأن نفكّر بهذه الطريقة إزاء أوامر يسوع بتدمير مدن وتحطيم ممالك. هكذا يبدو لنا ذاك النص بمعنى أكثر ورعا وإنسانية، وحتى تلك المقاطع التي يقول فيها بأن يسوع هدم وأهلك كل واحدة من المدن الخمس إلى حد أنه لم يترك فيها أي كائن يتنفّس[1]». وفي موضع آخر يعود ويشدد على هذه النقطة: «لو أن هذه الحروب الجسدية لم تكن حروبا روحية، لما أودع الرّسل أبدا، كتب تواريخ اليهود إلى أتباع المسيح، الذي جاء معلّما للسلم، لكي يقرؤوها في الكنائس». فعلا «ما المنفعة التي يمكنهم أن يجنوها من وصف تلك الحروب أولئك الذين قال لهم المسيح: «سلاما أترك لكم. سلاما أعطيكم (يوحنا: ١٤، ٢٧)»، والذين أمرهم الرسول بولس: «لا تنتقموا لأنفسكم (رومية: ١٢، ١٩)» و «أحرى بكم أن تحتملوا الظلم وأحرى بكم أن تتقبّلوا السلب»[2]». إذا كان الأمر على هذه الشاكلة، إذا كانت حرب الإبادة هي لاستئصال الشرور التي فينا، وافناء الرذائل، فمسموح له إذن أن يدعو الربّ، لكي يطرد من نفسه، ونفوس مستمعيه «كل رذائل الماضي، بحيث لا يتنفّس أي شعور بالخبث، لا تنجو أية حركة غضب، أية شهوانية خليعة، لا تبقى ناجية أية كلمة خبيثة تهرب من فمي[3]».

لكن ليس كل المؤمنين لديهم هذه النزعة المسالمة مثل أوريجين،

---

(١) Origene, *Omelie*, Ibid, p. 193.

(٢) Origene, Ibid, p. 207

(٣) Origene, Ibid, p. 193.



وكما هو معلوم فهذا اللاهوتي، صاحب الحس الرقيق، والذي لأجل أنه افترض أن الله يوم القيامة يخلّص من العذاب كل مخلوقاته، بما فيهم الشياطين، مات مغضوبا عليه، واعتبرته الكنيسة هرطقيا، وشن عليه المؤمنون الأرثودوكس، يعني أصحاب العقيدة الصحيحة المستقيمة (خصوصا الثنائي جيروم وأوغسطينوس)، حملة إدانة وتكفير.

لكي نعثر على نظرة موضوعية وتقييم تاريخي أخلاقي لمجازر العهد القديم علينا أن ننتظر بروز الفكر المادي التنويري في القرن السابع والثامن عشر حيث أخضع المفكرون الأحرار هذا الكتاب إلى نقد صارم وخلصوا إلى النتيجة التالية وهو أنه لا يمكن أن يُعدّ مقدسا، كتاب فيه قسوة وحروب إبادة كتلك التي يعرضها العهد القديم. فمن الجانب اللاهوتي البحت، بدا لهم أن محتواه لا يختلف كثيرا عن الميتولوجيا القديمة، أما من الجانب الأخلاقي السلوكي فإن العهد القديم لا يمكن له أن يدعي نقاء أخلاقيا لأنبيائه يفوق به آلهة اليونان أو حتى أعمال الإنسانية الفانية. إن تصرفات أنبياء بني إسرائيل، كما وردت في كتبهم المدعوة مقدسة، أحرجت العلماء منذ القديم، لأنها في تضارب مع أبسط معايير الإنسانية على الرغم من اعتقاد المؤمنين في أنها مملية من طرف الربّ يهوه. ودعونا نقول بأن الإله الذي يأمر شعبه المختار بقتل الأعداء بمن فيهم النساء والأطفال والدوابّ هو إله دموي شرّير ولا أخلاقي. وإن كانت للإله معايير أخلاقية نجهلها وخارجة عن نطاق عقولنا فهذه أمور لا تعنينا أصلا، بل إني أرى أن ادّعاء من هذا القبيل، متناقض في جوهره، وهو آخر ملاذ للمتدينين. لأن الإله لم يَبق متوحدا في ذاته وديمومته ولكنه خرج من وحدته ليُكلم الناس ويوصل إليهم مقصوده (عن طريق ما يسمى بالأنبياء، حسب خرافات الأديان). وكلامه ينبغي، بحسب إرادته، أن يكون مفهوما لجميع الخلق وبالتالي فإن إرادة الله معروفة عندنا وليست من السرّ بحيث يغيب التواصل بيننا



وبينه. إله العهد القديم هو إله دموي، هذا ما قاله مارشيون الغنوصي، الذي رفض ضمّ العهد القديم للجديد لأنه، في رأيه، كتاب شيطاني أوحى به إله شرّير، غير كامل. فعُيوب مخلوقاته لهي دليل واضح على نُقصانه، ولصُنع هذا العالم فإنه احتاج إلى مادة لم يخلقها وهي في ذاتها مبدأ الشرّ، وهذا يفسّر فشل هذا الصانع. وما سقوط الإنسان إلاّ دليل إضافي على فشله الذريع، وللانتقام من الإنسان فقد ألزمه بتأدية شعائر قاسية، وهدّده بالعذاب إن لم يؤدها. وقد استمرّ هذا الصراع إلى أن جاء يسوع المسيح لكي يظهر للبشرية الإله الحقّ، الذي هو، بخلاف إله العهد القديم الانتقامي، إله رحيم أراد تخليص الإنسان من النواميس القاسية التي كبّلهم بها[١].

وفي القرن السابع عشر كتب بيار بايل مقالا في قاموسه التاريخي الفلسفي عن «النبيّ» داود، مقالا أغضب اللاهوتي الكالفيني جوريو (P. Jurieu)، الذي شن ضده حملة ضارية وتمكن، بلباقته ومكره، من اقناع السلط الأكاديمية بعزله عن التدريس وإدانته من طرف المجمع الديني للكنيسة البروتستانتية، حتى أن فولتير تعجّب كيف ان هذا الواعظ كانت لديه الجرأة والوقاحة لملاحقة واضطهاد الحكيم بايل لأنه لم يوافق على أعمال ذاك النبي، وتساءل كيف «سُمِح لرجل مثل جوريو أن يلاحق رجلا مثل بايل؟[٢]». لكن بايل كان سيُلاحق من طرف جموع المتدينين في الملل الثلاث على اختلاف نحلهم وأفكارهم وتعبّداتهم، لأنهم يهتمّون بالأسماء ولا تعنيهم الأفعال. لقد روّجوا منذ

---

(١) انظر في هذا الصدد،

E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1952 (trad., it, *La filosofia nel Medioevo*, a cura di M. A. Del Torre, M. Beonio Brocchieri Fumagalli, M. Dal Pra, La Nuova Itali, Firenze 1993, 7 rist, p. 40-41)

(٢) Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Lefèvre, 1829, p. 299.



أكثر من ألفي سنة لفكرة أن هناك رجالا إلهيين فوق القانون البشري ولا ينبغي على الإنسانية الفانية أن تحاسبهم على أعمالهم المشينة. يقول بيار بايل، فلنتوقف فقط عند ما يرويه لنا التاريخ المقدس عن الطريقة التي عامل بها داود المهزومين: «وأخرج الشعب الذي في مدينة رَبّةَ وجَعلَه على المناشير وعلى نوارج الحديد، وفي فؤوس الحديد، وأدخلهم في أفران اللَّبِنِ، وهكذا صنع بكلّ مدن بني عَمُّون (صمويل الثاني، ١٢، ٣١)». أما المؤآبين فقد « قاسهم بالحبل، مضجعا إياهم على الأرض. فقاس منهم حَبْلَين للقتل وطولَ حبل للاستبقاء. وصار المؤآبيّون رعايا لِداود يُؤدّون الضرائب». وفي ترجمة أخرى «وتغلّب على المؤآبيّين ومدّدَ أسراهم على الأرض وقاسهم بالحبل. فقَتَلَ منهم ثلثين وأبقى على الثلث، وصار المؤآبيين عبيدا له يؤدون الجزية (صمويل الثاني، ٨، ٢)». يعني أن النبيّ داود قتل من أسرى المؤآبين الثلثين ثم استعبد الثلث الباقي.

بعد أن عرض كلّ هذه الأعمال البشعة قال بايل: « هل يمكننا أن نُنكر شناعة هذه الطريقة في القيام بالحرب؟ أليس الأتراك والتتار لديهم قسطا أكبر من الإنسانية؟ وإذا كان عدد لا يُحصى من الكتيّبات تصرخ ضدّ التصفيات البولِيسية في أيامنا هذه ـ بشعة في الحقيقة ومشجوبة ـ إلاّ أنها لطيفة بالمقارنة مع أفعال داود. ماذا سيقول اليوم مؤلفو تلك الكتيّبات، إن أرادوا مؤاخذة مناشير ومطّاطات الجلد وأفران داود، والتقتيل الجماعي للذكور كبارا وصغارا؟[١]».

---

(١) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1740; art *DAVID*, col. 911. « Peut-on nier que cette manière de faire la guerre ne soit blâmable ? Les Turcs et les Tartares n'ont-ils pas un peu plus d'humanité ? Et si une infinité de petits livres crient tous les jours contre des exécutions militaires de notre temps, dures à la vérité et fort blâmables, mais douces en comparaison de celle de



أين هو داود هذا ممّا يرويه القرآن؟ إن داود الذي آتاه الله المُلك والحكمة وعلّمه مما يشاء، هو في الحقيقة إنسان حربي متعطش للدماء. وهذا باعتراف «الكتاب المقدّس» ذاته «أخرج أخرج يا رجل الدماء». وقد جاء في صاموئيل الثاني، الفصل الحادي عشر: «وساء ما فعله داود في عيني الرّبّ». الربّ ذاته شهد له بأنه إنسان دموي ولم يسمح له ببناء المعبد «إنك قد سفكتَ دما كثيرا وقُمتَ بحروب كثيرة، فلا تبني أنت بيتا لإسمي، لأنك قد سفكتَ دماء كثيرة على الأرض أمامي» (سفر الأخبار، ٢٢، ٨).

ربما تكون هذه الكلمات إضافة متأخرة لأسفار العهد القديم، لأننا لا نفهم كيف يمكن للإله الذي يأمر، في موضع ما، بقتل النساء والشيوخ والأطفال والدواب، ثم في موضع آخر يغتاظ من رجل لم يفعل شيئا غير تطبيق أوامره. لن يقبل هذا الكلام أيّ أحد من المسيحيّين والمسلمين لأنه لا نقاش في نبوة داود ولا في قداسته ولا في أنه رجل موحى إليه من السماء. الفيلسوف يردّ على كل من أنكر عليه انتقاداته إزاء تصرفات داود، قائلا: « أولئك الذين يتعجبون من الإعراب عن شعوري نحو بعض أفعال داود، مقارنة بالأخلاق الطبيعية، أرجوهم أن يعتبروا ثلاثة أشياء: ١. إنهم مُجبَرون هم أنفسهم على الاعتراف بأن تصرّف هذا الأمير تجاه أوري هو من أكبر الجرائم التي يمكن اقترافها. إذن بيني وبينهم ليس هناك إلاّ اختلاف من الأكثر إلى الأقلّ [...] ٢. إنه مسموح به جدّا إلى أفراد بسطاء مثلي، الحكم على الأحداث الواردة في الكتب المقدسة، حينما لا تكون مملاة مباشرة من روح القدس. إن كانت الكتب المقدسة هي التي تتكفل

David, que ne diraient pas aujourd'hui les auteurs de ces petits livres, s'ils avaient à reprocher les scies, les herses, les fourneaux de David, et la tuerie générale de tous les mâles grands et petits ?»



بإدانة أو تزكية العمل الذي سردته، فلا أحد يسمح لنفسه أن يعارض هذا الحكم؛ ينبغي على كلّ واحد أن يقيس رضاءه أو استنكاره طبقا لنموذج الكتاب المقدس. لم أخالف قط هذا الواجب: الأحداث التي قَدّمتُ فيها رأيي المتواضع، وردت في التاريخ المقدس، دون رابط من روح القدس، ودون أيّ صفة مرضية. ٣. إننا نُجحِف إجحافا كبيرا بالقوانين الخالدة، وبالتالي بالديانة الحقّة، إن تركنا الفجوة للشكاك كي يعترضوا علينا، بأنه منذ اللحظة التي يتقبّل فيها إنسان ما إلهامات إلهية، نَنظر إلى تصرفاته على أنها مقياس السلوكيات الأخلاقية، إلى حدّ أننا لا نجرؤ على إدانة الأعمال الأكثر منافاة لفكرة العدالة، حينما يقترفها. ليس هناك وسط قطّ؛ إمّا أن تكون هذه الأفعال معدومة القيمة، أو أن أعمالا مماثلة لتلك ليست بقبيحة: لكن بما أنه يجبُ علينا أن نختار بين هذا وذاك، أليس من الأفضل أن نَرعى مصالح الأخلاق، عوض مَجد فرد ما؟[١]».

---

(١) « Ceux qui trouvent étrange que je dise mon sentiment sur quelques actions de David, comparées avec la Morale naturelle, sont priés de considérer trois choses. I. Qu'ils sont eux-mêmes obligés de confesser que la conduite de ce Prince envers Urie est un des plus grands crimes qu'on puisse commettre. Il n'y a donc entre eux et moi qu'une différence du plus au moins... II. Qu'il est très permis à de petits particuliers comme moi, de juger des faits contenus contenu dans l'Écriture, lorsqu'ils ne sont pas expressément qualifiés par le Saint Esprit. Si l'Écriture en rapportant une action la blâme ou la loue, il n'est plus permis à personne d'appeler de ce jugement ; chacun doit régler son approbation ou son blâme sur le modèle de l'Écriture. Je n'ai point contrevenu à ce devoir : les faits sur lesquels j'ai avancé mon petit avis, sont rapportés dans l'Histoire Sainte, sans l'attache du Saint Esprit, sans aucun caractère d'approbation. III. Qu'on ferait un très grand tort aux Lois éternelles, et par conséquent à la vraie Religion, si on donnait lieu aux profanes de nous objecter, que dés qu'un homme à en part



أفكار صائبة ولا اعوجاج فيها، لأن المعيار الخالد للأخلاق الإنسانية لا يمكن أن يَخرقه أحد، ولو كان يُعدّ من الأنبياء الملهمين. لا يستطيع أحد من الناس أن يُعطّل أبسط معايير الأخلاق أو يُعلّقها ظرفيا فقط لزعمه بأنه أعلى من الإنسانية درجة أو أن الله اجتباه وقرّبه. لا بل إن هذا الإنسان، إن وجد فعلا وكان بالصفات التي يزعمها، ينبغي عليه أن يكون هو السبّاق في الإلتزام بها، أعني الرحمة والشفقة بالبشرية الضعيفة. ولكننا لا نعثر على أي شيء من هذا القبيل في الكتب المقدسة، ولا حتى في أعمال الرسل والأنبياء، وبالتالي لا يمكن التأسّي بهم أو التّعويل عليهم لاستمداد قِيَم أخلاقية صالحة للبشرية كافة.

أنا أتعجب كيف يأتي فيلسوف في عصرنا هذا، ويقيم محاكمة صارمة للمسيحية ككلّ؛ يَلعَن تراثها الديني لعنًا ويعتبرها، بصريح عبارته، كإيديولوجيا، وكتراث ثقافي، وكمؤسسات تاريخية، كارثة على الحضارة الغربية، ثم يقول إن التراث اليهودي فيه مبادئ محبّة صالحة لعصرنا الحاضر. وكأنه لم يقرأ ولو حرفا واحدا من العهد القديم، وكأنه لم يَطّلع على القصص البشعة لأنبياء بني إسرائيل وعلى أوامر يهوه الإجرامية التي تحرّض على إبادة الناس[١]. إنه لو فتح

---

aux inspirations de Dieu, nous regardons sa conduite comme la règle des murs ; de sorte que nous n'oserions condamner les actions du monde les plus opposées aux notions de l'équité, quand c'est lui qui les a commises. Il n'y a point de milieu ; ou ces actions ne valent rien, ou les actions semblables à celle-là ne sont pas mauvaises : or, puisqu'il faut choisir l'une ou l'autre de ces deux choses, ne vaut-il pas mieux ménager les intérêts de la Morale, que la gloire d'un particulier ?». P. Bayle, *ibid.*, coll. 912.

(١) H. Schnädelbach, *Le colpe del cristianesimo*, in "Rivista di Filosofia" / vol. XCI, n. 3, 4 dicembre 2000, pp. 387-411.



مزامير داود، لوجد أن هذا القديس لا يتنفّس إلاّ المجازر والدماء كما قال دولباخ، ويُبدي في كل مكان كرها مسموما لأعدائه(١). يكفي للإقتناع بهذه الحقيقة قراءة الفقرات ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ من المزمور ٦٨ أين يقول: «يُهَشِّم الله رؤوس أعدائه، والهامة الشعراء لمن يسير على آثامه . . . لكي تدوس رجلك الدماء ويكون لألسِنة كلابك نصيب من دماء الأعداء». وفي المزمور ١٣٧، ينتهي بلعنات رهيبة ضد بابل قائلا: «**طوبى لِمن يمسك أطفالك ويضرب بهم الصخرة**». لن أعلّق ولو بكلمة واحدة.

٣. تبرير الالحاد: وثنية الأديان التوحيدية

إن البعض من المتديّنين وجدوا أنفسهم أمام الإلزام الأخلاقي على القول بأنه من الأفضل أن يتبنّى أحدهم الإلحاد عوض أن يكون لديه تصوّر خاطئ عن الله. ذلك أنّ إنكار وجود الإله، هو أقلّ انتهاكا وأخف ضررا من الإعتقاد بما ليس هو الله وما لا يمكن أن يكون. الفيلسوف افلوطرخس يرى أن من يعتقد في إله ويسبغه تقلبات وأهواء الإنسان الفاني هو أشدّ كفرا ممن لا يعتقد في الإله بتاتا: «أنا من جهتي أفضّل أكثر بكثير أن يقول الجميع إن فلوطرخس لم يوجد قطّ عوض أن أسمع القول: «فلوطرخس هو رجل مُتقلّب، خفيف، متشنّج، رجل يغضب من أدنى الإساءات، ويُصبح سيّئ المزاج بلا سبب، يستاء إذا لم يُدع إلى وليمة، يمتعض إذا كان احدهم منشغلا ولم يقدر على الإتيان إليه في الصباح ليهنأه؛ رجل يلعنكم ليل نهار إذا مررتم من جانبه ولم تقتربوا منه وتحيّوه، يُلقي القبض على ابنكم ويعذبه في بيته،

---

(١) T. D'Holbach, *David, ou l'histoire de l'homme selon le cur de Dieu,* Londres, MDCCLXVIII, p. 68-69.



أو يُسرّح في الليلة التالية على أراضيكم حيوانات مفترسة تهلك الحرث وتتلف الثمار»[1]. إذا أعملنا قليلا من العقل فإننا سنحدس بأن هذه الصفات لا تنطبق على بانتيون الآلهة الوثنية فحسب بل تنطبق أيضا على إله الأديان التوحيدية. ويبدو أن كل الإعتراضات التي وجهها آباء الكنيسة الأوائل ضد الوثنية يمكن إرجاعها عليهم. أرنوبيوس الإفريقي من القرن الثالث في نقضه للاهوت الوثنيّين توجه إليهم بهذه الكلمات: «منذ زمن طويل متفكّرا في تعاليم لاهوتكم الوحشي، أتعجّب كيف تتجرؤون على تسميتهم ملحدين، وكافرين ومُدَنّسين أولئك الذين ينفون بالمرّة وجود الآلهة أو يشكّون فيهم، أو يعتبرونهم مجرّد أناس مؤلهين. فعلا، إذا فُحص في المسألة بعمق، لا واحد أجدر بهذه التسمية منكم، لأن بتعلّة تعظيم الآلهة أنتم تلحقون بهم المزيد من الإهانات».

وفي موضع آخر أعرب عن نفس هذه الفكرة، أي إنه من الأفضل أن يعيش الإنسان دون الإعتقاد في إله عوض أن يعتقد في وحش: «أنتم لا تخجلون من اتهامنا بعدم الإكتراث بآلهتكم . . . أليس من الأعدل الإعتقاد بأنه لا يوجد آلهة إطلاقا، عوض أن نعتقد بأن لهم هذه الصفات المشينة؟». المسيحيون إذن، حسب أقوال أرنوبيوس، هم أقل كفرا في نكرانهم وجود آلهة الوثنيين، ممن يعتقد فيهم ويُضفيهم صفات قبيحة. ومن بين هذه الصفات القبيحة، يذكر أرنوبيوس، الغضب، والسخط، والمكر والإنتقام، التي يسندونها إلى آلهتهم. هذا صحيح، ويكفي مراجعة أشعار هوميروس وأساطير الرومان حتى نتيقن من ذلك. ولكن إله الأديان التوحيدية كيف هو؟ ألا يَملك هو أيضا نفس صفات آلهة الوثنية؟ الأديان التوحيدية تقرّر أشياء فضيعة على الله، بحيث إن

(١) Plutarque, *De la superstition*, in *Œuvres morales de Plutarque*, T. 1, Paris, Didier, 1845, p. 382.



أي ملحد متوفر على قسط من الحس السليم، يُفضّل المواصلة في نكران الإله، عوضا أن يعتقد في تلك الشناعات. إن حال أهل التشبيه من المسلمين (وهم الأغلبية)، حسب القاضي عبد الجبّار، هي بالفعل «أشدّ مِن حال مَن يعبد الأصنام، لأن مَن وصف ربّه وخالقه بخلاف صفته فهو أعظم جُرما ممّن جحده أصلا[١]».

الفيلسوف سمبليقيوس قال إن مِن بين أبشع أنواع الكفر هو القول بأن الآلهة هم طغاة جائرون؛ مِن الأفضل أن لا يوجدوا قط عوض أن يوجدوا دون أن يعتنوا بشيء، عوض أن يكونوا موجدين ويسيّروا مَملكتهم ليس لصالح رعيتهم، لأن هذا شرّ ونحن نفضّل عدم الوجود على الوجود في الشرّ. والسبب في ذلك أن الخير هو أرفع من الوجود وهو الغاية التي تطمح لها كل الكائنات ونحن لا نُعانِق الوجود إلاّ لأنه خير، بحيث إنه عندما نكون في الشرّ نودّ أن لا نوجد قطّ[٢]. الإسكندر الأفروديسي قال إن من يسمع الشناعات التي تُلقَى على كاهل الآلهة يحكم بأن تعاليم أبيقور الناكرة للعناية، هي أفضل وأتقى منها[٣].

بيار بايل أورد رأيا لليسوعي فرونسوا غاراس (F. Garasse) واحد من أشرس خصوم الملحدين قال فيه: «يجب أن يكون المرء أقل من مسيحي وأكثر من ملحد، لكي تُصدَم العناية بهذا الشكل. في الحقيقة،

---

(١) القاضي عبد الجبار، **فضل الإعتزال**، ضمن: أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، الدار التونسية للنشر، تونس ـ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦، ص. ١٥٢.

(٢) P. Bayle, *Continuation III*, p. 297 b.

(٣) A. D'Aphrodise, *Traité du destin*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 61.



أعتقد أنه بمعنى ما، من الأهون القول بوضوح بأنه لا إله قطّ وسَحبه ماهيته، عوض أن تُسحب عنايته[١]».

المسلمون هم بدورهم يتصوّرون الإله على شكل ملك متسلّط ذي قدرة لامتناهية ويأمر عبيده بطقوس لاعقلانية ويحرّضهم على اقتراف أبشع أنواع الجرائم (قتل من لا يؤمن به، أسر وسبي من له تصوّر مغاير ... والقائمة طويلة). أمام هذه الصورة القبيحة، فإن الملحدين يحتقرون الأديان ويعتبرونها مجرّد صناعة إنسانية خسيسة وقبيحة لأنها صناعة عنف وخدعة. كم من الشناعات والجرائم قامت بها الأديان؟ يتساءل الشاعر الروماني لوكريس، وكم من أنهار دماء سالت بسبب الإله؟ بل إن هناك من ذهب إلى أن الدين لو كان فعلا هبة حقيقية من الله للإنسان، لوجب اعتباره مفعول سخطه وليس رحمته. كيف لا، يقول فلوطرخس، وخرافات المؤمنين وتصرفاتهم وأقوالهم غير الموقّرة للذات الإلهية هي التي جرّت الناس إلى الإلحاد بحيث إن «كل يوم تتوفر لهم أسباب جديدة لتبرير أنفسهم والدفاع عن إلحادهم. وهؤلاء ـ يعترف افلوطرخس ـ لديهم حجج ودلائل معقولة. إن أولئك الأوائل الذين اعتنقوا الإلحاد، لم يفعلوا ذلك لأنهم كانوا يملكون أشياء يعترضون بها ضد السماء والكواكب والفصول، أو ضد الشمس، التي بحركتها تحدد الليل والنهار؛ ولا حتى لأجل أنهم لاحظوا تشويشا في غذاء الحيوانات، أو في انتاج الزرع. لا شيء من هذا القبيل. السبب في ذلك هو خرافات الأديان وتصرفات عامتها: أفعالها الغريبة، عواطفها السخيفة، وكلماتها وحركاتها وسحرها، ولفّها ودورانها، تطهيراتها البغيضة، زهدها القبيح والقذر، إهاناتها البربرية للنفس، والإنتهاك الهمجي لذاتها في المعابد: لقد وفرت كل هذه الأشياء

---

(١) P. Bayle, *Continuation III*, Ibidem.



للبعض السبب للقول بأنه من الأفضل للإنسانية أن لا يكون لها أي إله، عوض أن يكون لديها آلهة تُزَكّي أشياء من هذا القبيل، وتستحسن خدمة غريبة جدّا، تهين بها عابديها؛ آلهة يشعرون بالغضب من لاشيء ويهتمّون بأمور سخيفة. أليس شعوب بلاد الغال والتتار كانوا سيكونون أسعد لو لم يسمعوا أبدا التحدث عن الآلهة، لو لم يهتموا بهم، ولم يحددوا لهم تصورا ما، عوضا عن الإعتقاد في آلهة يَغتَبطون بسفك الدماء البشرية التي يُلوّنون بها مذابحهم، آلهة يقبلون مثل هذه القرابين المملوءة بربرية ولاإنسانية، ويعتبرونها الشيء الأكثر استحسانا والأجدر بعظمتهم؟ وأيضا، كم كان من الأفضل للقرطاجيين أن يكون لهم كمشرّعين أوّلين لجمهوريّتهم كريسيا أو دياغوراس، اللذان لا يعتقدان لا في الآلهة ولا في الجواهر الروحية، بدلا من أن يُقدِّموا إلى بعل تلك الضحايا كما هم معتادون على فعله؟[1]».

ليس من الصعب التفطّن إلى أن ما يَعيبه فلوطرخس على خرافات الإنسان الوثني ينطبق بشكل مناسب على معتقدات الأديان التوحيدية. فلاهوت العهد القديم هو كله تشبيهي، وتصرفات الإله هناك لا تختلف في شيء عن تصرفات أي إنسان متقلّب، عنيف إجرامي، مختل، ودموي. الإله يهوه قادر على فعل كل شيء قبيح، من القتل إلى الإبادة الجماعية. وأرى أنهم في خطأ جسيم أولئك المؤمنين الذين يعيبون على أساطير ما يسمى بالوثنيين، قلّة ورعها، ويتهمونهم بالجاهلية وبأنهم لم يعرفوا الإله الحق. وكأن المسيحي أرنوبيوس، حينما يؤنّب الوثنيين على عدم تقديرهم وإجلالهم للإله الحق، ووصفه بصفات إنسانية، من غضب وندم ومكر وانتقام، لم يقرأ التوراة إطلاقا، ولم ير

(١) Plutarque, *De la superstition*, in *Traités de morale de Plutarque I*, Paris, Charpentier 1847, p. 252.



بالفعل كيف أن الإله هناك، يغضب ويفرح ويندم ويتحسّر، وينزل هو نفسه لقتل أعداء شعبه، ويؤازر أنبيائه لشن الحروب وقتل الأبرياء واقتراف الفواحش.

من الواضح إذن أننا إذا تمعّنا في المسألة بتجرّد وموضوعية، وقمنا بسبر التعاليم ومقارنة النصوص، فسنصل إلى حقيقة أن إدانة فلوطرخس، تمتدّ لكي تَشمل أيضا ما يسمّى بالأديان التوحيدية وتمس في العمق كامل معتقداتها اللاهوتية المخلة بالسمو الإلهي (إن كان هناك إله ما) وعباداتها الغريبة القاسية ومعاملاتها العنيفة.

وليست هذه الإدانة حكرا على الفلاسفة الوثنيين فقط بل إن هناك من اللاهوتيين من أصابه الذهول من الطريقة الفضيعة التي يصوّر بها المؤمنون الإله، واعترفوا بأن قائليها لا يختلفون في شيء عمّن عبَدَ الأوثان. ولكنهم دائما يلصقون هذه التهمة بالأديان الأخرى وينسون أن دينهم منغمس حتى النخاع في تخمينات بعيدة عن أن تُنزّه الله من التشبيه أو تُعليه على أهواء البشر. اللاهوتي الألماني هايدنوس، من القرن السابع عشر، ضرب مثالا من التصورات التشبيهية التي عثر عليها في كتب الأديان الأخرى. قال بأن اليهود والمسلمين، هؤلاء من تلمودهم والآخرون من قرآنهم، يطلقون أوصافا قبيحة، كافرة (impias) ومهينة للإله (et Deo indecoras) وبالتالي فلا أولئك ولا هؤلاء يمكنهم أن يحبوا الله ويعبدوه ويجلّوه في الروح والحقيقة (in spiritu et veritate)[١]. المسلمون، يضيف هذا اللاهوتي، ليسوا معروفين عندنا كثيرا، بقدر ما نعرف اليهود الذين يعيشون بين ظهرانينا ويتاجرون معنا، ونسمع يوميا أقوالهم عن الدين. إذا نظرنا في

---

(١) A. Heidani, *De origine erroris*, Amsterdami, apud Johannem Someren, 1678, p. 254.



خرافات التلمود التي تُحاك على الله، يواصل الكاتب، فهي من التفاهة والكره (ridiculum et contemptu)، بحيث إنها لا تليق بالعبادة التي يستحقها. ومن بين هذه الخرافات يسرد واحدة تقول إن الله مجبر على الزئير مثل الأسد أربع مرات في الليلة: الأولى حينما ينهق الحمار، الثانية حينما تنبح الكلاب، الثالثة حينما يتجشؤ الرضيع، الرابعة عندما تتحدث امرأة مع زوجها. الله يقول حينها: وا أسفاه لقد دمّرت بيتي، وأحرقتُ معبدي، وسَجَنتُ أبنائي. اليهود، يُضيفون أن ألمَه يجعله يئن وأحيانا يُولول، ويُجهش بالبكاء حتى. بأي شيء يَفُوقُون عبدة الأصنام والملاحدة، أناس يتوجهون كل يوم إلى إله من هذا القبيل؟ يتساءل هذا اللاهوتي.

إذا كان هناك أناس يفكرون ويُعبّرون بهذه الطريقة عن الإله، الذي من خاصياته أنه في سعادة أبدية، ويعتقدون جازمين في صدق أشياء من هذا القبيل، فإن الأجدر بأصحاب العقول ـ (أستعير هذه الكلمات من فلوطرخس) «أن لا ينظروا إليهم إلاّ بازدراء عميق[١]».

ولكن الكاتب المسيحي هايدانوس كان عليه أن يرجع إلى ما هو أقرب منه ولا يذهب لتفتيش مخارق الديانة اليهودية في التلمود، بل في التوراة نفسها وبالتحديد في سفر التكوين. إنه كتاب يعج بخرافات أبشع مما يوجد في التلمود، لقد جاء في سفر الخروج (٣٢، ٨ ـ ٩) أن الربّ قال لموسى: «هلمّ انزلْ، فقد فَسَد شعبُك الذي أصعدتَه من أرض مصر، وسرعان ما حادوا عن الطريق الذي أمرتُهم به فصنعوا لهم عجلا مسبوكا فسجدوا له وقدّموا له الذبائح [. . .] وقال الربّ

(١) هذه الجملة استمدها افلوطرخس الترجمة الحرفية لجملة اسكيلوس هي: «يجب أن نَبصق ونُنظف فمنا».

Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*, in *Œuvres morales de Plutarque*, Paris, Didier, 1844, T. V p. 337.



لموسى: قد رأيتُ هذا الشعب، فإذا هو شعب قاسي الرقاب. والآن دعني، ليضطَرم غضبي عليهم فأُفنيهم، وأما أنت فأجعلك أمة عظيمة».

كيف ردّ موسى لتهدئة إلهه؟ قال: «يا ربّ لِم يضطرم غضبك على شعبك الذي أخرجته من مصر بقوّة عظيمة ويد قديرة؟ ولِمَ يتكلّم المصريون قائلين: إنه أخرجهم من ههنا بمكرٍ ليَقتُلهم في الجبال ويفنيهم عن وجه الأرض؟ ارجع عن اضطرام غضبك واعدل عن الإساءة إلى شعبك. واذكر ابراهيم واسحاق وإسرائيل عبيدك الذين أقسمت لهم بنفسك وقلتَ لهم إني أُكثر نسلكم كنجوم السماء . . . فعدَل الربّ (الترجمة الصحيحة «فنَدِم يهوه») على الشرّ الذي قال إنه سيُنزله بشعبه».

إنه كلام يدمّر الكتاب المقدّس تدميرا. الإله أراد أن يُفنِي شَعبه بالكامل؛ نبيّه موسى أفهمه أن هذا الفعل هو جائر وإجرامي ـ هذا يدل على أن الله لا يعرف أنه يُضمر نية ظالمة. موسى يبيّن له أن شعبه، سيتهمه بأنه لم يخرجه من مصر إلاّ لكي يعذبه في بلد الهجرة ويقتله دون رحمة ـ وهذا يبرهن أن الله، في كماله اللامتناهي، كان أقل حصافة من موسى، وأقل تنبؤا بالمستقبل منه ـ ثم بعد ذلك يدعو موسى ربّه للنّدم على تهديداته ـ وهذا يدلّ على أن له أكثر انسانية من الله القدير الرحيم. فما كان من الله إلاّ أن ندم ـ وهذا دليل على أنه أخطأ في حكمه وأن موسى أعقل وأعدل من الله[1]. السؤال: كيف! الله الذي هو الأكمل والأعلم، لا يعرف أنه يقوم بتهديد جائر بإرادته إفناء شعبه؟ أمن المعقول أن يأتيه موسى كي يعطيه درسا في الأخلاق

---

(١) هذه أسهل وأقرب الاستنتاجات التي تتبادر للذهن. انظر:

O. de La Tour d'Aigues, *Ni religion, ni Dieu, ou l'Athéisme justifié par la philosophie et la science*, Aix, Imprimerie Pust Fils, 1880, pp. 53-55.



ويُنبّهه على خطأه ويذكّره بواجباته؟ «شخص بسيط يعطي درسا في الأخلاق لله، وهذا الإله يعترف، إثر ملاحظة إنسان أنه أخطأ في حكمه، ويندم على فعلته». هذا شيء إدّ حقا ـ ينتفض أحد الملحدين ـ يعني أن «البابا يكون معصوما والله لا! وهذا فعلا ما نجده مكتوبا بصريح العبارة في الاصحاح ٣٢ من الكتاب الذي يعطينا الوصايا الشهيرة لله، ألواح الشريعة[١]». إنه أمر يُطيِّر العقول حقا: فموسى أعطى للتوّ درسا في السيرة الحميدة للإله، في نفس اللحظة التي استَلَمَ منه ألواح القانون الإلهي الشامل. إن في نظر كل الناس «مَن يكتب أشياء من هذا القبيل، مَن يعتقد في هذه الأمور، مَن يتباهى بسرد الأحكام السيّئة لإلهه، لا يمكن أن يكون إلاّ مجنونا، كاذبا سخيفا أو أشنع وأتعس الطوباويين ... هذا هو بالضّبط النبي موسى[٢]».

المسلمون والمسيحيون لا يَتنصّلون من موسى ومن كتابه، ولا يستطيعون إليه سبيلا لأنهم يَقتاتون على شريعة اليهود وعلى أساطيرهم:

---

(١) O. de La Tour d'Aigues, *Ni religion, ni Dieu, ou l'Athéisme justifié par la philosophie et la science*, Ibid, p. 54. « Comment! Dieu qui est tout parfait, qui sait tout, ne savait pas qu'il faisait une menace injuste en voulant consumer son peuple! Il faut que Moïse lui démontre son erreur, qu'un simple individu fasse la morale à Dieu, et ce Dieu reconnaît, sur la remarque d'un homme, qu'il s'était trompé sur son jugement et il se repent de l'avoir fait. Ah! vraiment, c'est trop! Le pape serait infallible et dIeu ne le serait pas. Cela est pourtant clairement écrit dans le chapitre 32 du livre qui nous donne les fameux commandements de Dieu, les célèbres tables de la loi ».

(٢) O. de La Tour d'Aigues, *Ibidem*. « Oh! Non vraiment, aux yeux de tout le monde, celui qui écrit cela, celui qui se vante de relever les mauvais jugements de son Dieu, ne peut être qu'un fou, un absurde imposteur ou le plus vil et le plus misérable des utopistes. Mais, ô fatalité, où en arrivons-nous alors? Celui-là c'est précisément Moïse lui-même ».



يقبلون بالخطيئة المنجرة عن عصيان آدم وحواء؛ يقبلون بخلق العالم في ستّة أيام، بقصة قابيل وهابيل، وبجَردٍ من الأساطير الأخرى التي يرويها مَن يُعطي مواعظ ودروسا في الأخلاق لله. هذه الأمور، كما يتراءى لكل ذي عقل سليم، خطيرة جدّا. فإذا قلنا إن الله لم يقل ولم يفعل أي شيء من هذا القبيل، فإننا نجعل من موسى أوقح الكذابين. وإذا كذب موسى في هذا الموضع، لدينا الحق في الإعتقاد بأنه كذب في الكلّ. إنّ كاذبا معترفا لا يمكن تصديقه مهما فعل لإقناعنا بما يقوله؛ يجب أن يُحتَقر حينما يورد أشياء خاطئة وغير مفهومة ويقول إنه هو الوحيد الشاهد عليها. النتيجة المنطقية: إذا كان الله، لا هو بعادل، ولا خيّر ولا كامل «فلا يجب عليّ الاعتقاد في أنه خالق الكلّ، ولا خشيته، ولا عبادته؛ إذا كان موسى كاذبا، فالدين عبث وليس له أي مبرّر للوجود[١]».

النتيجة التي أودّ الوصول إليها هي أن من قال إنه لكي يغدو المرء ملحدا، عليه فقط أن يقرأ كُتب أهل الأديان، فقد أصاب لبّ الحقيقة.

٤ . لاهوت الطاغية

المسلمون يتمثّلون الله على صورة انثربومورفية جدّ إنسانية، بل في بعض مناحيها أقل مرتبة من الإنسانية ذاتها. هناك حرب دائمة تدور رحاها بين ثلاثة أقطاب: الله، الشيطان، الإنسان. البشرية هي والإله في كرّ وفرّ، حيث إن الله بصريح القرآن، يخادع عباده، ويَمدّهم في طغيانهم، ويختم على قلوبهم، بل ويستهزئ بهم. وفي متون الأحاديث

---

(١) O. de La Tour d'Aigues, *Ibid*, p. 55. « Si Dieu n'est ni juste, ni bon, ni parfait, je ne dois ni le croire l'auteur de tout, ni le craindre, ni l'adorer; si Moise est un menteur, la religion est absurde et n'a aucune raison d'être ».



هناك أقوال في غاية التشبيه، مثل تلك التي تنص على أن العرش، أو الكرسي الذي يجلس عليه الله، يَهتزّ باستمرار كردّة فعل على تصرفات إنسانية: «إذا بكى اليتيم اهتز العرش»؛ «إذا مُدح العاصي غضب الربّ واهتز العرش»؛ «يهتز العرش وقوائمه واللوح المحفوظ وأقلام السماء إذا ارتمى إنسان أمام آخر (أي رجل مارس الجنس مع رجل آخر)»؛ «يهتز العرش لثلاث: إذا قال المؤمن لا إله إلاّ الله (أي علامة على الرضا) وإذا قالها من لا يؤمن بها، وإذا مات أحد في الغربة»؛ «يهتز عمود النور بين يدي الله أسفله تحت الأرض السابعة وأعلاه تحت العرش: فإذا قال العبد لا إله إلاّ الله اهتز ذلك العمود، فيقول الله اسكن، فيقول يا رب كيف أسكن ولم تغفر لقائلها؟ فيقول: فإني قد غفرت له[1]». وعن النبي أنه قال: «إن العرش اهتز لموت سعد بن معاذ». ما الشيء الأكثر تشبيها من هذه الأقوال؟ وهل إن من يرى الإله بهذه الصفات الصبيانية يملك له وقارا وإجلالا ما؟ وعلى شاكلة ما جاء في سفر التكوين، قال المسلمون إن الله «خلق آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلما خلقه قال له اذهب فسلم على أولئك، نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك...». وفي أحاديث أخرى إن الله الجبار «يضع قدمه في النار، فتقول قط قط». وفي حديث رواه صاحب «شرح السنة» في كتابه في باب «آخر من يخرج من النار»، عن أبي هريرة عن الرسول أنه قال «فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون. فيقول أنا ربّكم. فيقولون نعوذ بالله، هذا مكاننا حتى يأتينا ربّنا، فإن بيننا وبينه علامة، فإذا أتانا عرفناه. فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقولون أنت ربنا، فيتّبعونه».

---

(١) انظر، اجنتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، دار بيبليوس، باريس، طبعة ٢٠١٠، ص، ١٣٠.



ألا يوري هذا الحديث عن تحقير للإله وحط من قيمته؟ أهاكذا يتصوّر المسلمون إله هذا الكون وخالقه؟ أين نضع حديث «إن الحجر الأسود هو يمين الله في الأرض، فمن صافحه فكأنما صافح الله»؟ وفي حديث آخر قال محمدّ، أو قوّلوه: «رأيتُ ربّي في أحسن صورة، فوضَع يده بين كتفيّ فوجدتُ بردها بين ثدييّ، فعلمت ما بين السماء والأرض. ثم قال: يا محمد. قلتُ لبّيك سعديك. قال فيم يختصم الملأ الأعلى؟ فقلتُ يا ربّ لا أدري. فقال: في أداء الكفّارات، والمشي على الأقدام إلى الجماعات، وإسباغ الوضوء، وانتظار الصلاة بعد الصلاة». وهناك أشياء أخرى عديدة من هذا القبيل، صبيانية، متهافتة، جديرة حقا بعقل أسطوري غائم، فاقد للعلم والتدبير. ولقد تفطّن اللاهوتيّون المسلمون أنفسهم إلى أنه إذا سلمنا بحرفية كلام القرآن فإن الله سيخرج في صورة لم ير لها الإنسان مثيلا في القبح والبشاعة. قال الرازي: «إنه ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر الساق الواحدة». إذا أخذنا بظاهر هذا الكلام، يقول الرازي «يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله ساق واحدة. ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيّلة[1]». أما الحديث الذي يرويه المسلمون ويردّدونه بلا خجل ولا استحياء، من أن الله ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة لكي يطلب من البشرية ويناشدها الدعاء والاستغفار وقضاء الحاجة، فهو أيضا يحط من قيمة الله ويجعله أقلّ مرتبة من الإنسان. إنه حديث تشبيهي فضيع لا أجد له نظيرا إلاّ في المزمور ١٤ من مزامير داود، حيث يقول: «مِن السماء أطل يهوه على بني آدم ليرى

---

(١) الفخر الرازي، **أساس التقديس**، مكتبة الكلية الأزهرية، القاهرة ١٩٨٦، ص، ١٠٥.



هل مِن عاقل يلتمِس الله (مزمور ١٤، ٢)»[١].

إن نزول الله، يقول الرازي، عمل باطل، وعبث لا طائل منه وهو كفعل المجانين غير لائق بحكمته. كيف لا، والله يُتصوَّر في هذا المقام كشخص في المشرق يريد أن ينادي شخصا آخر في المغرب، فيَتَقدّم بعض الخطوات إلى جهة المغرب، ثم يُناديه «وهو يَعلم أنه لا يسمعه البتة». أليس هذا بفعل المجانين؟ لا بل إننا إذا اعتقدنا في نزول الله إلى الأرض، فإن الله سيبقى محصورا في مدار فَلَكِها أبدا، ولا يمكنه الخروج منه إطلاقا. هذا ما افترضه الرازي كاعتراض على حديث النزول الذي يتناقله المسلمون دون أدنى إعمال للعقل. قال الرازي معلوم أن العالم كُرة «وإذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبدا يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل، وفي النصف الآخر هو النهار. فإذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا في الليل، فهذا يقتضي أن يبقى أبدا في السماء الدنيا، إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك، وبحسب انتقال الليل من جانب من الأرض إلى جانب آخر»

ثم إن المسلمين، وهنا لا يختلفون في تصوراتهم عمّا هو موجود لدى الأديان التوحيدية الأخرى ولا حتى الوثنية، يتصوّرون الله على أنه طاغية يعمل كل ما يروق له بما في ذلك الخدعة والكذب والمكر. المسيحيون عموما ليس لديهم أي اعتراض ضد هذا التصوّر، فهم بالمثل يثبتون لله الرذائل، وهناك تيار لاهوتي يُصرّ أصحابه على أن الله

---

(١) انظر:

E. Norden, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1913 und 1923; Leipzig-Stuttgart 1966, Saur Verlag, München. (trad., it. Id, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a cura di Chiara Ombretta Tommasi Moreschini, ;orcelliana, Brescia 2002)



يكذب ويخدع ويمكر، وهم مقتنعون بأن هذه الأفعال مستمدة كلها من الكتاب المقدس. أحد اللاهوتيين أراد أن يعارض هذا الرأي ولكنه لم يفلح لأن النصوص قهرته، وآباء الكنيسة فندوه. يرى أن الكتاب المقدّس لا يأمر بشيء أكثر من صدق الله في كلامه ووفايته بوعوده، ويتسشهد بسفر العدد ٢٣ ـ ١٩، حيث جاء فيه إن الله ليس هو كالإنسان قادر على الكذب، ولا هو كابن الإنسان يتغير دائما. ويعلّق قائلا بأن «لا شيء يغدو يقينيا في العالم إذا استطاع الله أن يخدعنا. خيريّته، حقيقته، صدقه هي أساس كل معارفنا. ليس هناك إلاّ أناس فاقدي التدبير تماما، يمكنهم أن ينفوا هذا المبدأ، أي أن كل ما أوحى به الله إلى البشرية، سواء بنفسه أو عن طريق الملائكة أو الرجال، هو صحيح[1]». من المفروض أن يكون صدق الله هو القاعدة المطلقة ولا شيء يأتي ليشوبها، ولكن هذا اللاهوتي المتحمّس، يقيم هو نفسه التقييدات ويرسم الاستثناءات. قال إن الاعتراض الوحيد الذي يمكن تقديمه ضد هذه الحقيقة، أننا نقرأ في بعض المواضع من الكتاب المقدس، أن الله أراد خداع الناس، واستعمل أنبياءه لكي يضلّهم.

ولقد انتهز العقلانيون في الحضارة الإسلامية هذه الثغرات الفضيعة في كتب المؤمنين لكي يحكموا على فساد معتقداتهم كلها. يذكر ابن الراوندي في كتاب الدامغ اعتراضات على إله المسلمين منها مثلا أن «من ليس عنده الدواء إلاّ القتل ـ فِعْل العَدوّ الحانق الغَضُوب ـ فما حاجته إلى كتاب ورسول؟[2]». ثم قال: «ووجدناه أنه يزعم أنه يعلم الغيب، فيقول: «وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها»، ثم يقول: «وما

(١) L. E. Du Pin, *Traité de la doctrine chrétienne et orthodoxe*, Paris, Pralard, MDCCIII, p. 11.

(٢) عبد الأمير الأعسم، **تاريخ ابن الريوندي الملحد. نصوص ووثائق**، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٥، ص، ١٥٩.



جعلنا القبلة التي كنت عليها إلاّ لنعلم»»؛ وقد جاء في القرآن «إن كيد الشيطان كان ضعيفا»، يعلق ابن الراوندي «أي ضعف له وقد أخرج آدم وأذلّ خلقا!». ثم إن الله عجز حتى عن القيام بعملية حسابية بسيطة: «لم يَقم بحساب ستّة تكلّم بها في الجملة، فما سار إلى التفاريق وجدناه قد غلط باثنين، وهو قوله «خلق الأرض في يومين»، ثم قال: «وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام»، ثم قال «فقضاهن سبع سماوات في يومين»». ثم تعليقا على الآية «إن لك ألاّ تجوع فيها ولا تعرى»، أن آدم جاع فيها وعري. وقال بخصوص الآية: ««إنا جعلنا في قلوبهم أكنة أن يفقهون»، ثم: «وربك الغفور ذو الرحمة»، إن أعظم الخطوب ذكر الرحمة مضمومة إلى إهلاكهم». ثم يعيب ابن الراوندي على إله المسلمين كيف «يفتخر بالمكر والخداع». وتعليقا على ما جاء في القرآن «لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم»، قال: «إنما يكره السؤال رديء السلعة لئلاّ تقع عليه عين التاجر فيفتضح».

وابن المقفع من جهته يستنكر كيف أن الله خالق هذا الكون ومُدبّره يحارب الإنسان وينافره، حتى أن البشرية «أدخلت عليه الأسف والحسرة والغيظ [يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلاّ كانوا به يستهزئون][١]». فالله، حسب القرآن، خلق خلقا انقلب عليه وأخذ يقاتله، حتى أنه يفتخر بتغلّبه عليه: «فقال: فليدع ناديه سندعو الزبانية. ثم افتخر بغلبته لقرية أو لأمّة أهلكها من الأمم الخالية[٢]». ثم قال: «أنزل ملائكته، فإذا غلبوا عَدُوًّا قال أنا غلبته، وإذا غُلِبَ له وليّ قال أنا ابتليته». ثم يستغرب، ابن المقفع، كيف يقسم لك بآيات الكون لكي

---

(١) القاسم بن ابراهيم، كتاب الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفّع، تح ميشائيل أنجلو جويدي، مطبعة أكاديمية لينتشاي الملكية، روما ١٩٢٧، ص، ٣٣.

(٢) القاسم بن ابراهيم، كتاب الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفّع، ن. م، ص، ٣١.



تُصدقه وهو في الحقيقة «يأمرك بالإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل؟». إن مثالا عينيا، يحصل لأي إنسان في الدنيا قادر على أن يُدخل الشكوك في حسن نية من يقسم لك غليظ الإيمان. قال ابن المقفع فلتتصوّر: «أنك أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السّلع فأتاك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده، وحَلف لك أنه ليس في السوق شيء أفضل ممّا دعاك إليه». ماذا سيكون موقفك من هذا البائع الملحاح؟ الموقف الطبيعي لأي إنسان هو أن يتوجّس منه خيفة وتنتابه الشكوك في صدقه، بل ربما يرى أن تصرفه هذا ينم عن محاولة خداع. وهو رأي بن المقفع: إنك لوصادفتَ تاجرا من هذا القبيل «لكرهت أن تُصدّقه، وخِفتَ الغُبن والخديعة، ورأيتَ ذلك ضعفا وعجزا منك حتى تختار على بصرك وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصرا[1]».

نحن هنا أمام إله يستهين بخلقه، يتحسّر عليهم، يقسم لهم، يتباهى بالتغلب عليهم، يلعنهم حتى، بل ويهدّدهم ويتوعّدهم، يعني إله أقرّ بعجزه عن إقناع الناس فالتجأ إلى القوة أو التهديد. إننا نجد نفس هذه الإعتراضات عند الفيلسوف كالسوس ضد إله المسيحيّين، حيث قال في إحداها، إن يسوع الذي ما فتئ يُكرّر في الإنجيل عبارات من قبيل: «الويل لكم أيها الكتبة ... ستنزل بكم دينونة أقسى!.. الويل لكم أيها القادة العميان ... أيها الحيّات أولاد الأفاعي! كيف تُفلِتون من عقاب جهنّم؟ (متى، ٢٣، ١٣ ـ ٢٩)»، فهو في حقيقة الأمر «يقذف بالتهديدات واللعنات عبثا، لأنه بهكذا عمل، قد أقرّ صراحة بعجزه عن الإقناع، وهو أمر لا يحدث، لا أقول في حق إله،

(١) القاسم بن ابراهيم، كتاب الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفّع، ن. م، ص، ٢٧.



بل حتى لإنسان حصيف (ανθρωπος φρονιμος)»[1]. والمسكين أوريجينس أمام هذا الإعتراض، عوض أن يردّ ويفنّد زاد في تأكيد هذا المنحى، وقال إن اليهود لديهم في توراتهم أقوال على الإله أكثر حدة من تلك التي تفوّه بها يسوع. فقد جاء في أشعيا: «وَيل للذين يَصِلون بَيتا بِبَيت ويَقرنون حقلا بحقل . . . ويل للقائمن في الصباح في طلب المسكرات المتأخرين إلى المساء . . . ويل للذين يجرّون الإثم بحبال الباطل والخطيئة . . . ويل للقائلين للشرّ خيرا وللخير شرا . . ويل للذين هم حكماء في أعين أنفسهم». «أليست بتهديدات، أقوال مثل هذه: «ويل للأمة الخاطئة للشعب المثقل بالآثام ذُرّيةِ أشرارٍ وبَنينَ فاسدين»، وتلك الموالية؟ أليست لعنات فضيعة تلك التي يُصرّح بها النبي أشعيا (١، ٧): «أرضكم خراب ومُدُنكم مُحرّقة بالنار وأرضكم يأكلها الغرباء أمامكم والخراب كتدمير الغرباء»[2]».

إذن، اليهود والمسيحيون يعتقدون نفس الإعتقاد وينسبون إلى إلههم نفس الخطاب، ولكن أوريجين يجد دائما المخرج لكي يبرّر هذه الشناعات، حيث يرى أن الأنبياء والرب يسوع حينما استعملوا عبارات تهديد ووعيد وألقُوا باللعنات، فهُم يرغبون في تربية مستمعيهم وجَلبِهم المنافع، لإن الخطاب الذي يُوجَّه إليهم على هذا الشكل هو بمثابة دواء صحّي. إلاّ إذا زعَمَ المُعتَرِض أن الله، أو من يشارك في الطبيعة الإلهية، حينما يتكلّم مع البشر، فهو يَعتني فقط بذاته وبمجده، ولا يهتمّ بالعبارات التي تناسب البشر، الذين ينبغي أن يُرَبّوا ويُقادوا بكلمته. وأوريجين يتجاوز هذا الحد في المماحكة الجدالية، لكي يؤنّب كالسوس على قولته «إن يسوع عاجز عن الإقناع»، لأن هذه

---

(١) Celso, *Contro i cristiani*, op. cit. *Ibid*, p. 115.

(٢) Origene, *Contro Celso*, op. cit, II. 76, p. 210-212.



القولة حسب رأيه تنطبق على اليهود وعلى الإغريقيين وخصوصا على كل أولئك الذين أحرَزوا شهرة كبيرة كحكماء. فهم لم يستطيعوا أن يقنعوا أولئك الذين لاحَقوهم، واتّهموهم، وقاضوهم، لإصلاح رذائلهم وقيادتهم إلى الفضيلة عن طريق الفلسفة[١].

لقد نَسِي أوريجين خاصية واحدة، حاسمة في هذا الشأن وهي أن الفلاسفة ليسوا آلهة، وكتبهم ليست وحيا منزلا، ولم يُهدّدوا ويتوعّدوا مَن لا يعتنق تعاليمهم، بل إنهم التجؤوا إلى منهج الجدل والحوار والبحث لإقناع مستمعيهم. لكن الأنبياء والربّ يسوع ويهوه وإله المسلمين هم الذين يتوعدون مستمعيهم ويحاولون كسر إرادتهم بالترهيب، وبالتالي فإن تشبيه أوريجين هو سفسطة، ومحاولة تبريرٍ يائسة.

لم يكتف المسلمون بالتشبيه، بل إنهم أمعنوا في تجوير الله بصفة جدّ رهيبة. وقد ذهبت طائفة من علماء المسلمين، اعتمادا على القرآن والسنة، إلى القول بأن الله قادر على «الجور والظلم والكذب». وابن حزم الذي يورد هذا الرأي لم يستنكره بتاتا بل إنه أمعن في تأكيده، بناء على فكرة أن قدرة الإله ومشيئته لا تخضعان لمنطق الممكن والمحال والضروري، بل هي مطلقة ودون قانون: «فقول أهل الإسلام عامتهم وخاصتهم ... هو أن الله فعّال لما يريد، وعلى كل شيء قدير، وبهذا جاء القرآن وبهذا نقول. وكل مسؤول عنه، وإن بلغ الغاية من المحال، فُهِمَ أو لم يُفهَم، فالله قادر عليه[٢]». وانطلاقا من آيات قرآنية متعددة فإن ابن حزم يتجاوز حد تجوير الله، كما فعل المتكلمون الأشاعرة

---

(١) Origene, *Contro Celso*, *Ibid*, p. 212.

(٢) ابن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩ (ج. ٢)، ص، ٢٤ ـ ٢٥.



والمشبّهة من الحنابلة، لكي يصل إلى حد جعله كاذبا، ماكرا بالفعل، متحولا في أحكامه، غير مستقر وينقض عن عمد وبسابقية إضمار نفسه بنفسه[1]. فعلا، آيات القرآن تنصّ حسب ابن حزم «على أن الله قادر أن يفعل خلاف ما قد سبق في علمه مِن هَدي مَن عَلِمَ أنه لا يهديه، ومِن تعذيب مَن عَلِمَ أنه لا يُعذّب أبدا، وتبديل أزواج قد علم أنه لا يبدّلهن أبد، **وكل هذا نصّ على قدرته تعالى على إبطال علمه الذي لم يزل، وعلى تكذيب قوله الذي لا يكذب أبدا. ومثل هذا في القرآن كثير**[2]». والعجب العجاب، يقول ابن حزم، أن تأتي طائفة من المسلمين، تُجَوّز على الله الكذب بالقوّة، ولكنها تمنعه من الفعل. لقد نسوا ما جاء في القرآن من أن الله «مليك قدير»، وأنه بصريح كلامه أطلق لنفسه القدرة «وعمّم ولم يُخصّص[3]». إن تصوّر إله من هذا القبيل، إله غير مُلزَم بالتمسّك حتى بأقواله، ولا هو مضطرّ للوفاء بوعوده، وقادر على إبطال علمه السابق، يُدخل الرعب حقا في قلوب الناس، ولا أدري كيف يأمن المسلمون إلها من هذا القبيل، أو لا يحدوهم الشك في أنه خدعهم وغدر بهم، وحوّر كل قراراته وأومره «أو ـ كما يقول ابن حزم ـ لعلّه سيفعله، فتبطل الحقائق كلها، ويكون كل ما أخبَرَنا به كذبا». لا مانع من هذا أبدا؛ ومِن المحتمل جدا أن يكون الأمر على هذه الشاكلة، والمؤمنون ليس لديهم أي مُبرّر لِنفي هذه الإمكانية إطلاقا. إن الإله الذي خلق كل شيء، ينتهي في الأخير إلى أن يُصبح الشيطان، فالله حسب أقوال ابن حزم (كلها مسنودة

---

(١) الآيات التي استشهد بها ابن حزم هي: الأنعام: ٣٧؛ الرعد: ٢٦؛ الحاقة: ٤٤؛ الواقعة: ٦١؛ الزخرف: ٣٣؛ يس: ٨١؛ نوح: ١٠، ١١، ١٢؛ هود: ٣٦؛ الأنعام: ٦٥؛ التحريم: ٥.

(٢) ابن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل**، م. س، ص، ٢٦.

(٣) ابن حزم، **الفصل في الملل**، ن. م، ن. ص.



بحشد من الآيات القرآنية) «خالق الرجس بالنص، ولا فرق في المعقول بين خالق الرجس وخالق الكفر والظلم والكذب[1]». نحن هنا أمام افلاس أخلاقي مطبق، أمام أسطورة إرادة إلهية مطلقة تدوس كل شيء، وتدمّر العقل تدميرا. ولقد ألزم ابن حزم خصومه الإختيار بين حلّين، إما القول بأن الله قادر على كل شيء، أو غير قادر على شيء. إن قالوا بالثانية «عجّزوا ربّهم، وكفروا وبطلت أدلّتهم على إحداث العالم[2]». وإن اعتمدوا الرأي الأوّل، وهو رأي الأشاعرة والمتأخرين من أصحاب الكلام السني «فقد أقرّوا أنه رأى المنكر والكفر والزنى والظلم وأقرّه ولم يُغيّره، وأطلق أيدي الكفار على قتل أنبيائه وضربهم، ومع إقرارهم على ذلك فلم يكتف به، حتى قوّاهم بجوارحهم وآلاتهم، وكف كل مانع[3]». وحول هذه النقطة، ابن حزم لا يتزحزح اطلاقا ولا يذعن أبدا، بل هو يخالف بشدّة مَن قال مِن المعتزلة إنه من السفاهة والعبث أن يقرّ الله أبدا مثل هذه القبائح[4]. إن هذا الإله الذي تُصوّره لنا

---

(١) ابن حزم، **الفصل في الملل**، ن. م، ص، ١٠١.
(٢) ن. م، ص، ١٠٢.
(٣) ابن حزم، ن. م، نص.
(٤) ن. م، ص، ١٠٢. وفي موضع آخر يعطي ابن حزم مثالا يفند به أقوال المعتزلة: « فإن قالوا: إنما أقرّه لينتقم منه، وإنما كان يكون سفها وعبثا لو أقرّه أبدا. قيل لهم أي فرق بين إقراره عز وجل للكفر والظلم والكذب ساعة وبين اقائه ذلك ساعة بعد ساعة، وهكذا أبدا بلا نهاية أو نهاية في الحسن والقبح؟». وفي موضع آخر يؤكد ابن حزم هذا التوجه قائلا: «أما نحن فنقول إنه تعالى أراد كون كل ذلك، ولا سرّ ها هنا، وأن كل ما فعل فهو حكمة وحق، وأن قولهم هذا هادم لمقدمتهم الفاسدة أنه يقبّح من البارى تعالى ما يقبّح منآ، وفيما بيننا، وما علم قط ذو عقل أن من خلّى منّا عدوّه منطلق اليد على وليّه وأحبِّ الناس إليه يقتله ويُعذبه ويلطمه ويهينه، ويتركه ينطلق على عبيده وإمائه يفجر بهم وبهنّ طوعا وكرها والسيّد حاضر يرى ويسمع، وهو =



الكتب المقدسة وفِرق المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم
اللاإنسانية بحيث إنه لا يتوانى حتى من ترك الجائعين
وينظر لهم دون رحمة. وتعليقا على الآية (أنُطعم من
أطعمه) يقول ابن حزم أن الله لم يورد قولهم هذا «تكذ
صدقوا في ذلك بلا شكّ ولو شاء الله لأطعَمَ الفقراء والمجا[1]
وإذا احتج الإنسان العقلاني وصاحب الحس الأخلاقي السليم
تُدَمّر ذهنه بعد أسطورة إرادة الله المطلقة: كيف يُكلّفنا ما لا
عليه، ثم يعذبنا بعد ذلك على ما أراد كونه منّا؟ ثم لِمَ كلّفنا
هذا الجائع ولو أراد إطعامه لأطعمه؟ جواب ابن حزم هو
لمن عارض أمر ربّه واحتجّ عليه[2]».

إن علماء الكلام من الأشعرية قد تفننوا أكثر من غيرهم في تصو
على شكل طاغية لاعقلاني وشرّير، حيث إن له إرادة مطلقة في
كلّ شيء حتى القبائح والشناعات. الغزالي في كتاب «الإقتص
حوصل هذا المعتقد بدقّة: «ندّعي أنه يجوز على الله أن لا يُ
عباده، وأنه يجوز أن يُكلّفهم ما لا يُطاق، وأنه يجوز منه إيلام
بغير عوض وجناية، وأنه لا يجب رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يج

= قادر على المنع من ذلك، فلا يفعل بل لا يقنع بتركهم حتى يُعطي عدوّه القوة على كل ذلك، والآلات المعيّنة له، ويمدّه بالقوى شيئا بعد شيء فليس حكيما، ولا حليما، ولكنه عابث ظالم جائر. فيلزمهم على أصلهم الفاسد أن يحكموا على الله بكل هذا لأنهم معترفون بأنه تعالى فعل كل هذا. وهذا لا يلزمنا لأننا نقول: إن الله تعالى يفعل ما يشاء، وأن كل ما فعل مما ذكرنا وغيره، فهو كله منه تعالى حكمة، وحق وعدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون». ن. م، ص، ١٧٠.

(١) ابن حزم، ن. م، ص، ١٨٠.

(٢) ن. م، ن. ص.



عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية [. . .] ندّعي أن الله قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات، ولا يلزم عليه ثواب . . . ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية[١]». وبالجملة أمام هذا الطاغية اللاعقلاني كلّ الأشياء تستوي والمتضادات لا وجود لها بحيث إنّ «الله يستوي في حقه الكفر والإيمان والطاعات والعصيان فهما في حق إلاهيته وجلاله سيان[٢]».

القاضي عبد الجبار شنّع على من تبنّى مثل هذه الآراء، ولم يتوان من وصف القائلين بها (وهم مسلمون ويسمّون أنفسهم أهل الحق) بأنهم كفار. قال إن القوم «قد جوّزوا على الله كلّ قبيح، ومَن جوّز هذا لزم أن لا يقول بربوبيّته ولا أن يعبده، وفي ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء به[٣]». ومن بلغ في تجاهل ضروريات العقل إلى هذا الحدّ، يقول القاضي، «فهو عن حدّ الإسلام خارج»، لا بل إن البعض من أتباع الأشعري جوّزوا «عقلانيا» الكذب على الله، لكنهم زعموا أن السمع مَنع من الإعتقاد في هذا الأمر. هذا الاستثناء لا يستوي عقلانيا ودينيا، بل يسميه القاضي عبد الجبار، مكابرة، لأن التجويز بحد ذاته ينسف من الجذور حتى ثقتنا بالسمع. فعلا «ما الذي أمّنكم من أن يكون كاذبا فيما أخبر به في كتابه، وذكره على لسان رسوله؟ ويُبيّن ما ذكرناه أن إبليس لو بَعثَ إلينا رسولا وكَتبَ كتابا يقول فيه «أجيبوني وأطيعوني فإني لا أضِلّكم عن سواء السبيل، وأهديكم إلى السراط

---

(١) أبو حامد الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**، دار الفكر، بيروت ١٩٩٧، ص، ١١٧ ـ ١١٨.

(٢) الغزالي، **الإقتصاد في الاعتقاد**، ن. م، ص، ١٣٥.

(٣) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠١، ص، ٢١٤.



المستقيم» فإنا لا نثق بقوله ولا نعتمد خبره لتجويزنا كل قبيح عليه. كذلك كان يجب أن لا تقع لهم الثقة بالله عندهم، فإن حاله أسوأ حالا من إبليس[(١)]». أما تكليف ما لا يطاق الذي انفردت به الأشعرية، فإن القاضي عبد الجبار يرى أن هذه الفكرة هي «خروج عن الإسلام وانسلاخ من الدين[(٢)]». الأشاعرة جوّزوا ذلك مستدلّين بالنقل (فقال أنبؤوني بأسماء هؤلاء)، فالله حسب رأيهم كلّف الملائكة «الإنْبَاء مع أنهم لا يقدرون عليه[(٣)]». إن هذه الآراء، حسب القاضي عبد الجبار، لهي تدمير للعقل وخروج عن أبسط البديهيات، ومن المستحسن، إذا وصل الاستهتار بمبادئ العقل إلى هذا الحدّ، أن نمسك ولا نتحاور معهم. «كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزّمِن بالمشي، وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب، والدافع له مكابر جاحد للضروريات. ومَن هذا سبيله فإنه لا يُنَاظَر. وعلى هذا فإن النّظّام لما ناظره مُجبّر وانتهى بهما الكلام إلى أن قال له المجبّري: ما الدليل على قبح التكليف لِما لا يُطاق؟ سكت النظام وقال: إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحدّ وجب أن نُضرب عنه رأسا[(٤)]». وبالجملة، حسب المعتزلي عبد الجبار، الأشاعرة، بتجويزهم على الله فعل الشرور والقبائح، خرجوا عن إجماع الأمة، لأن المسلمين في رأي القاضي «من لدنّ النبيّ إلى اليوم لم يجوّزوا ذلك على الله[(٥)]».

لكن في حقيقة الأمر أهل السنة، كما يُسمّيهم الرازي، الذين اتهمهم عبد الجبار بالزيغ والخروج عن اجماع الأمة، لم يفعلوا إلاّ أن

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ن. م، ص، ٢١٦.
(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ن. م، ص، ٢٦٧.
(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ن. م، ص، ٢٧٠.
(٤) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ن. م، ن. ص.
(٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ن. م، ص، ٢٦٧.



عمّموا ما جاء في القرآن بصريح العبارة واتخذوه كقاعدة لإثبات المقولة الأكثر مقتا واستفزازا ولاإنسانية في العالم: أي إن الله يَجوز له أن يُحمّل الإنسان ما لا يحتمل، بمعنى أن يُكلّفه ما لا يطاق، ثم يعذبه سواء فعل أو لم يفعل. لقد ولّدت هذه الفكرة استنكارا شديدا لدى القاضي عبد الجبار ومن قَبله النظّام وسائر فرق المعتزلة، ولكن أصحابها لهم في صفهم قوّة النصوص. حيث إنهم احتجوا بالعديد من آيات القرآن الصريحة التي تبرهن أن الله بالفعل يكلّف الإنسان ما لا يطاق[١]. وعلينا أن نتصوّر أي مفهوم مرعب اعتقدوه في إلههم الذي يأمر الإنسان بالإيمان ثم يمنعه من بلوغه، ومع ذلك يعاقبه على عدم فعله. لقد سجن المسلمون أنفسهم في نص القرآن حتى أنساهم الرحمة، ليس بأنفسهم فقط، بل بالبشرية قاطبة، المؤمنة منها أو الكافرة على حد سواء. وتقرير فكرة تكليف ما لا يُطاق، حسب الرازي، هو أن الله «أخبر عن شخص معيّن أنه لا يؤمن قطّ، فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله كذبا، والكذب عند الخصم [المعتزلي] قبيح، وفِعْل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الحاجة، وهما محالان على الله، والمفضي إلى المحال محال، فصدور الإيمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال[٢]». هذا من جهة الاخبار، أما من جهة العلم، فالوضعية لا تتغيّر سواء بالنسبة لله أو للإنسان. وتقريره أن الله «لمّا علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا، وذلك محال، ومستلزم المحال محال، فالأمر واقع

---

(١) من بينها مثلا: «إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم فهم لا يؤمنون»؛ «ولقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون»؛ «ذرني ومن خلقتُ وحيدا» إلى قوله «سأرهقه صعودا».

(٢) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج. ٢، دار الفكر، بيروت ١٩٨١، ص. ٤٨.



بالمحال[1]». لقد تفنّن المسلمون في هذه الفكرة إلى حدّ أنهم شحذوا أذهانهم واستخرجوا كل الأقوال والحجج لتدعيمها وذلك انطلاقا من التسليم بصدق ما جاء في القرآن، ولو كلّفهم ذلك الخروج عن المعايير والقيم الأخلاقية الإنسانية في أبسط معانيها. لقد أمر الله «هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالإيمان البتة، والإيمان يُعتبر تصديق الله في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قطّ، فقد صاروا مكلّفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط، وهذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات»، أي تكليف ما لا يُطاق، وهو جائز على الله ولا مانع له من فعله. أكثر تنكيلا هي هذه: لقد أخبر الله أنهم لا يؤمنون البتة، وكل محاولة إيمان من طرفهم، تكون قصدا إلى تبديل كلام الله، وذلك منهي عنه، وترك محاولة الإيمان يكون أيضا مخالفة لأمر الله، فيكون إذن الذم حاصلا على الترك والفعل.

ألا تُكرّه هذه الفكرة الإنسان في حياته كلها؟ ألا تولّد النفور من هذا الإله وتعتبره عابثا لا عقلانيا، وأكبر عدوّ للبشرية؟ أرى أن أهل العقل ممن عاشوا في بلاد الإسلام تفطّنوا إلى هذه اللاإنسانية السارية في هلوسات الفقهاء واللاهوتيين الحشويين التشبيهيّين الذين كتب لهم في النهاية النصر. لقد شبه المعتزلة هذا الإله الذي يستنكر في موضع عدم إيمان الإنسان، وفي موضع آخر يجزم بأنه لن يؤمن، برجل، خرج من طور المعقول، وتجاوزه إلى حدّ السفاهة، حيث عمد هذا الرجل إلى «حبس رجل آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرّف في حوائجي[2]». أحد هؤلاء العلماء الذين لم يركنوا إلى هذه الفكرة الرهيبة، هو الصاحب بن عباد، الذي أورد

---

(١) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ن. م، ن. ص.
(٢) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٤٨.



الرازي اعتراضاته، حيث قال: «كيف يأمر بالإيمان وقد مَنَعه عنه، وينهاه عن الكفر وقد جَبَله عليه؟ وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول ﴿أنّى يُصرَفون﴾؟ [غافر: ٦٩] ويَخلق فيهم الإفك، ثم يقول: ﴿فأنَّى تُؤفَكُون﴾ [يونس: ٣٤] وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول ﴿لِمَ تَكفُرون﴾ [آل عمران: ٧٩]، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول: ﴿لِمَ تلبسون الحق بالباطل﴾؟ [آل عمران: ٧١] وصَدّهم عن السبيل ثم يقول: ﴿لِم تَصدّون عن سبيل الله﴾ [آل عمران: ٩٩] وحال بينهم وبين الإيمان. فقال: ﴿وماذا عليهم لو آمَنُوا﴾؟ [النساء: ٣٩] وذهب بهم عن الرشد، ثم قال ﴿فأين تذهبون﴾ [التكوير: ٢٦] وأضلّهم عن الدين حتى أعرضوا، ثم قال: ﴿فما لَهُم عن التّذكِرَة مُعرِضِين﴾ [المدثر: ٤٩]».

والأعظم من هذا أن الرازي نفسه يعترف بأن أولئك الذين يستمعون إلى أشياء من هذا القبيل ستكون في يديهم حجة ضد الله ورسوله، وليس العكس. فهؤلاء بمقدورهم أن يقولوا لله: «إذا عَلِمتَ الكفر وأخبرتَ عنه كان تَرْك الكفر محالا منّا، فلِمَ تَطلُب المحال ولِمَ تأمرنا بالمحال؟[1]». كيف يمكن لله أن يُجيب أمام هذا الاعتراض؟ الرازي يقول إنه محال الجواب: «معلوم أن هذا ممّا لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنعان». لقد امتدّ هذا الخبط وأحرج قرّاء القرآن الذين يملكون شيئا من العقل، وأخلصوا، كما ذكر الرازي، إلى القدح في القرآن والطعن فيه بسبب هذه الأفكار وقالوا إن «القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه[2]». أما أهل الإسلام الذين مازالوا يعتقدون في قدسية القرآن وانتابتهم الشكوك إزاء هذه التناقضات لم يجدوا من سبيل أمامهم إلا القول بأن « هذا الذي عندنا ليس هو القرآن

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٤٩.

(٢) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٥١.



الذي جاء به محمد بل غُيِّر وبُدِّل. والدليل عليه اشتماله على هذه المتناقضات». الحل الذي ارتآه هشام بن الحكم هو تجهيل الله، أو جعله مثل البشر، يمزح أو يتراجع عمّا يبديه في الأول، يعني حسب قوله «جائز له أن يُظهر خلاف ما ذَكَرَه[1]».

أهل السنة من المتكلمين يستندون أيضا على أحاديث كثيرة لإثبات أن الله يُقدِّر الإنسان منذ الأزل إلى الشقاء أو إلى النعيم، دون أن يكون لعمل الإنسان فيه تأثير أو اختيار أو تقرير. لكن الرازي يورد الاعتراضات التي تطعن هي أيضا في صحة تلك الأحاديث. وأشهرها هو حديث «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه ملكا فينفخ فيه الروح . . .» إلى أن يقول: «إن أحدكم ليعمل بعمل أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلاّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلاّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها».

أمام هذا الحديث المُفزع، انتصب رجل مسلم اسمه عمرو بن عبيد وقال: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبِلته، ولو سمعت رسول الله يقول هذا لردَدتُه، ولو سمعتُ الله عز وجل يقول هذا لقُلتُ ليس على هذا أخذتُ ميثاقا[2]». (قليل من النور في بحر من الظلمات).

أمّا الحديث الثاني الذي يعتمده السلفيون لتبرير تصوّرهم المتجبّر

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ن. ص.
(٢) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٥٣.



لله فهو مستمدّ من مُناظرة وهمية وقعت أو سَتقَع في زمن أسطوري بين كائنين خرافيين، آدم وموسى، حيث قال موسى لآدم: أنت الذي أخرجتَ الناس وأشقيتهم من الجنة؟ فردّ آدم: أنت الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجد الله قدّره عليّ؟ قال نعم، فقال رسول الله، فحجّ آدم موسى. إلاّ أن المعتزلة طعنوا في هذا الحديث من وجوه. قالوا: إن هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذمّ آدم على الصغيرة، وذلك يقتضي الجهل في حق موسى، وهو غير جائز. وثانيها: أن الولد كيف يُشافه والده بالقول الغليظ. وثالثها: أن قول موسى أنت الذي أخرجت الناس، غير مقبول لأنه علِم بأن شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم، بل الله أخرجه منها. ورابعها أن آدم احتجّ بما ليس بحجة، إذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجّوا بها[1].

لكن الآيات القرآنية صريحة في اسناد التضليل والختم على القلوب لله، وهناك الآلاف من الأقوال التي تؤكّد على أن الله يُقلّب مصائر البشر كما يريد، ويفعل ما يشاء دون ضابط أو حدّ، وأنه إذا أراد أن يضل عبده فلا هادي له، كما نسمعها تتردّد من على أفواه الوعاظ المحدثين في كل المحافل. وأرى أن المعتزلة لإنقاذ إلههم من التناقض

(١) القاضي عبد الجبار يستنكر هذا الحديث ويقول: «ومن عجيب أمرهم أنهم يروون أن موسى عاتب آدم على ما وقع منه من المعصية التي بها أُخرج من الجنة . . . وهذا يوجب عليهم أن موسى كان قدريا، وكذلك رووا عن جبريل وميكائيل. ومِن جهلهم التعلّق بمثل ذلك، لأنه يوجب في كل كافر ومشرك وفاجر أن لا يُلام. لأن ما أتاه كان مكتوبا عليه على ما ذكره الله في كتابه (وكل صغير وكبير مستطر) وإنّ طائفة يبلغ جهلها هذا المبلغ، لحقيق أن يُلصق بهم كلّ ذمّ وكلّ لقب مذموم». القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، ١٩٨٦، ص، ١٦٨.



والوحشية، قاموا بقفزات تأويلية أوقعتهم في نوع من الإجهاد لقواعد اللغة العربية ومعانيها. فالله في القرآن يقول بصريح العبارة «ختم الله على قلوبهم»، لكن المعتزلة لإصلاح ما يمكن اصلاحه، وتفادي اتّهام الله بالجور، قالوا لا يجوز إجراء هذه الآية على المنع من الإيمان. لماذا؟ لأن الله كذّب الكفار الذين قالوا إن في قلوبهم أكنّة وغطاء يمنعهم من الإيمان، وهذا كلّه عيب وذم من الله فيما ادعوا أنهم ممنوعون عن الإيمان. كيف نفهم الختم والغشاوة إذن؟ المعتزلة هنا، وإزاء العديد من الآيات القرآنية الأخرى، فتّقوا كل طاقتهم الفيلولوجية، لكي يُخرجوا كلاما واضحا وصريحا من معناه الأصلي إلى معناه الاستعاري. قالوا: إن القوم لمّا أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله حتى صار ذلك كالألف والطبيعة لهم، شبّه حالهم بحال من مُنِع عن الشيء وصُدّ عنه، وكذلك هذا في عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئا وكأن بآذانهم وقرا حتى لا يدخل إليها الذكر. يمكن التسليم بهذا التأويل البهلواني، لكن القرآن ينسب كل ذلك إلى الله. المعتزلة يُجيبون: إن هذه الصفة، في تمكّنها وقوّة ثباتها، كالشيء الخفيّ. لكن هذا الجواب لا يَعفي الله من أن يكون هو الفاعل لذلك حتى وإن كان خفيا عمّن فعله. ثم حوّلوا وجهتهم، فزعموا أن فعل الختم متأت من الشيطان ومن الكافر ذاته، إلاّ أن الله لمّا كان هو الذي أقدَرَه، أسند إليه الختم كما يُسند الفعل إلى السبب. ومن الدلائل الأخرى، قالوا إن الكفار بلغوا في الكفر إلى حيث لم يبق طريق إلى تحصيل الإيمان لهم إلاّ بالقسر والإلجاء. السؤال: لِمَ لم يفعل الله ذلك ولم يجبرهم على الإيمان، وهو الطريق الأسهل عنده؟ الجواب هو أن الله ما أقرّهم على الإيمان إلاّ لكي لا يُبطل التكليف، فعبّر عن ترك القسر والإرجاء بالختم، إشعارا بأنهم الذين انتهوا إلى الكفر إلى حيث لا يتناهون عنه إلاّ بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم



في الغيّ. المعتزلة لم يكتفوا بهذا، بل إنهم نَسّبوا تلك الآية وقالوا، إنها جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فَعلَ الله بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل، كما عجّل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا، لِما علم الله فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم، فيكون هذا مثل ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع. إن هؤلاء الزمرة من الناس الذين عبث بهم الله دون أن يحاول هدايتهم ودون أن يبث الايمان في قلوبهم وكأنه عاجز عن ذلك كل العجز، زعمت المعتزلة أنهم قاموا بها بمحض إرادتهم، ولكن حينما وصل حد غوايتهم إلى نقطة لا رجعة فيها «سقط عنهم التكليف كسقوطه عمّن مُسِخ[1]». ثم أضافوا: ولسنا نُنكر أن يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار إذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي أبصارهم. مع ذلك، فهم ليسوا، حسب آراء المعتزلة، في هذه الحال القاهرة مكلّفين. إن المعتزلة شتتوا عقولهم لأجل تجميع شمل أشلاء غير قابلة للجمع، فهم يحاولون تجاوز معضلة التشبيه وصريح آيات الجبر بِلَيّ عنق اللغة العربية وإخراج العبارات من معناها المباشر المادي، الذي هو المقصود في القرآن، وتقريبها من مبادئ عقلانية وإنسانية، تُنظّر للحرية والعدل. ولكنهم لم يُوفّقوا في غالب الأحيان، وهذه الحالة التي نحن بصددها هي خير دليل على ذلك. ادّعوا أنه يجوز أن يجعل الله على قلوب البشر الختم وعلى أبصارهم الغشاوة، وعلى الرغم من ذلك فإن هذا لا يكون «حائلا بينهم وبين الإيمان، بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الإنسان في قلبه والقذى في عينه والطنين في أذنه، فيفعل الله ذلك بهم ليُضيّق صدورهم ويورثهم الكرب والغمّ فيكون ذلك عقوبة مانعة من الإيمان». لا فرق إذن بينهم

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٥٦.

وبين أعدائهم من المجبرة الذين حاربوهم على مدى تاريخهم. فالله دائما هو فاعل الزيغ والغشاوة، ولم يحرك ساكنا ولم يتدخل عدله لكي يُنقذ الإنسان من شقائه. وأظنّ أن البغدادي على حق حينما اعترض على المعتزلة في هذه النقطة وقال إنهم «أخطؤوا في تأويلهم من طريق اللغة ومن طريق المعنى؛ أما من طريق اللغة فلأنّ مَن سمى غيره ضالا أو نَسَبه إلى الضلالة فإنما يقال فيه إنه ضلّله بالتشديد ولا يُقال أضلّه. وأما من طريق المعنى فمن جهة أن الإضلال من الله، لو كان بمعنى التسمية والحكم، لوجب أن يقال إن النبيّ قد أضلّ الكفرة لأنه سماهم ضالّين وحكم بضلالتهم، ووجب أن يُقال إن الكفرة والشياطين قد أضلوا المؤمنين والأنبياء لأنهم قد سموهم ضالين. ولو كان الإضلال من الله بمعنى العقاب على الضلالة لكان كل مَن أقام الحدّ على الزاني والسارق والقاتل والقاذف وشارب الخمر قد أضلّهم، لأنه قد جازاهم على ضلالتهم وفُسقهم[1]». النتيجة المنطقية، إذا بطلت آراء المعتزلة، هي أن «الهداية والإضلال من الله[2]».

---

(١) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٢، ص ١٦١.

(٢) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، م. س، ن. ص. أرى أن ابن رشد وجد نفسه في مأزق كبير أمام هذه المشكلة، واحتار في الإجابة عن السؤال التالي: «ما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون مهيّئين للضلال؟». لأن القرآن ينصّ على أن الله يضلّ العبد، وقد «صرّح في غير ما آية من كتابه أنه يضلّ ويهدي. مثل قوله تعالى ﴿فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ (ابراهيم، ٤). ومثل قوله ﴿ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها﴾ (السجدة، ١٣)». أليس هذا هو غاية الجور؟ ابن رشد يجيب بأن هذه الآيات لا ينبغي أن تؤخذ بمعناها الحرفي وإلاّ فإننا بالفعل سنجوّر الإله، لكنه يضيف بأن « الحكمة الإلهية اقتضت ذلك. وأن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي منها خُلق الإنسان والتركيب الذي رُكّب عليه، اقتضى =



إن التصورات الخيالية التي اصطنعها اللاهوت استطاعت بجد أن تقلب في الذهن البشري الأفكار الأبسط، والأوضح إلى أضدادها. وهكذا فإن الدين توصّل إلى إبطال المنطق ورفع بديهيات العقل، وأخلص إلى أشدّ المفارقات الأخلاقية: تحويره الشر إلى خير، والقبح إلى حسن.

٥ . إتمام مكارم الأخلاق أم تخريب الأخلاق؟

المحقق والثابت، بحسب مصادر الكتب المقدسة وبحسب الصيرورة التاريخية، أن الأديان لم تأتِ لغاية إتمام مكارم الأخلاق أو للرّفع من حالة الإنسان أو كسر أغلال عبوديته وتحريره من أوهامه، بل إنها فعلت العكس: أمعنت في إذلاله، خرّبت طبيعته، مَرّغت عقله في الحضيض، وأغرقته في حالة بؤس دائم. وهناك من المسيحيين من تساءل هل أن مجيء المسيح ساهم في تحسين وإتمام مكارم الأخلاق

= أن يكون بعض الناس، وهم الأقلّ شرارا بطباعهم. وكذلك الأسباب المترتّبة من خارج لهداية الناس لَحِقها أن تكون لبعض الناس مُضِلّة وإن كانت للأكثر مرشدة». الشر إذن هو في نظر ابن رشد، أمر عددي احصائي، لأن الضلال لا يلحق الناس إلاّ بالعرض، ولأقلية قليلة، أما الأغلبية فهي سائرة في طريق الهداية. ثمّ يضيف شيئا يذكرنا بأقوال لاكتانسيوس « فلم يكن من بدّ، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما أن لا يَخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقلّ والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشرّ الأقلّ. وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشرّ الأقلّ. . . فقد تبيّن من هذا القول كيف يُنسب إليه الإضلال مع العدل ونفي الظلم. وأنه إنما خلق أسباب الضلال، لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الإضلال». أبو الوليد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، ص، ١٩٦ ـ ١٩٧.



أم لا. لقد أوردوا الشكوك حولها والبعض منهم، مثل بايل وفولتير وفريري، شكوا في حصول هذا التطوّر الأخلاقي. اللاهوتيون المسيحيون القدامى، أوريجينس، أوزيبيوس القيصري، أوغسطينوس ومجادلون آخرون، اعتبروا، كما هو متوقع، أن المسيحية أصلحت الشعوب الوثنية، وقضت على العادات السيئة والرذائل التي كانوا عليها. لكن، يمكن الاعتراض، على من يستعمل هذه الحجة «أن مجيء يسوع المسيح للأرض كان إما غير مفيد، أو أنه لم يحدث أي مفعول إيجابي». وهذا الأمر، يقول فريريه ـ صاحب الإعتراض أعلاه ـ ليس من الصعب البرهنة عليه[1]. فالمسيحية في بدايتها، ككل الملل الصاعدة، كانت تدعو للسلم والمغفرة، وتسود بين أفرادها روح الأخوّة واللحمة والتكافل، وتجمعهم حماسة شديدة ورغبة في الاتحاد والتآزر. وتلك الحماسة كثيرا ما صُعّدت إلى أبعد ما تَسمح به الحدود المعقولة «نظرا لأنها غالبا ما أدّت إلى التضحية بالحقيقة[2]». لكن تلك اللحمة الأولية سريعا ما أصابها الوهن والضمور، وبدأت تَفتت رويدا رويدا وتدب بين أعضائها الفُرقة والنزاعات القاتلة. وآباء الكنيسة الأوائل الذين شهدوا تلك الانقسامات اشتكوا من أن المسيحيين فقدوا مشاعر الرحمة في حياتهم، واضمحلّت عندهم الأخلاق الحميدة، وأن الزمن فسخ كل الفضائل التي دعا إليها المسيح. غريغوريوس النازيانسي من أواخر القرن الثالث شَبّه المسيحيّين في تطاحنهم الداخلي وصراعاتهم الدموية بالمجانين (τους μαινομενους) الذين يأكلون لحومهم

---

(١) N. Fréret, *Examen critique de la religion chrétienne*, MDCCLXXVI, p. 178.

(٢) N. Fréret, *Examen critique de la religion chrétienne*, Ibid, p. 179. « Le zele fut même porté au-delà de ses justes bornes, puisqu'on lui sacrifia plusieurs fois la vérité ».



(σαρκων απτομενους)، قال: « نحن لا نتيقّن من ذلك لكننا نتلذّذ بالفتنة بقدر ما يتلذذ الآخرون بالسلام ... على عكس ما كنا عليه من قبل، نحن في انقسام وفي تآكل[١]».

وقد تنازعوا في بنود العقيدة الصحيحة، وعقدوا المجامع من حين لآخر، حيث غالبا ما استُعمل فيها العنف لكي يفرض فريق منهم قراراته وكأنها نازلة من السماء. أما أسياد الأرواح من قساوسة ورهبان، فقد استأثروا بالسلطة الروحية وحاولوا دائما فرضها على المحكومين وعلى الحكام ومحاسبتهم على أساس ولائهم أو عدائهم للتعاليم الدينية، ولذلك فإنهم وجدوا كل السبل لتأليب العامة على الحكام الذين استشفوا منهم عدم الالتزام بها. الديانة المسيحية لم تكن عامل استقرار ورفاهية، يقول بايل، بل هي عامل فتنة، وحروب أهلية، مثل جميع الأديان الأخرى. الكاثوليك يستخدمون الارهاب ضد البروتستان، الكالفينيون يضطهدون الكاثوليك، الكاثوليك يحرّضون على قطع دابر الهوغونوط والفالديين (فرقة مسيحية من شمال إيطاليا). أما مطاردة الهراطقة، وإحراق كل من ابتعد عن الملة المهيمنة، فهو أمر مشهور. إن المسيحيين، يقول فريريه، «بإثمهم ضد أوّل واجبات الإنسانية، يتخيّلون أنهم يتقرّبون من الله؛ وكل ما كانوا وحشيين، كلما اعتقدوا في أنهم متديّنون[٢]». الديانة الكاثوليكية يكتب راهب كاثوليكي ليبرالي

---

(١) G. Di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, *Orat.*, 32, p. 785.

(٢) N. Fréret, *Ibidem*, p. 184-185. " En péchant contre les premiers devoirs de l'humanité, on s'imagina plaire à Dieu; et plus on était cruel, plus on était censé avoir de la religion. C'est ce qui a fait dire à un auteur fameux "Je me suis vingt fois étonné que les Juifs, qui haissent si obstinément les Chrétiens, et qui étant répandus par-tout le monde, savent ce qui se passe, et peuvent transporter les



حينما أُعلِنت كديانة مهيمنة، لم تقم فقط بأعمال اضطاهد بالفعل، بل إنها رسميا شرّعت في بعض الحالات للإضطهاد[1]. يكفي للبرهنة على ذلك الاطلاع على الوثائق واختيار أي منها. لقد نصّت وثيقة المجمع اللاتيراني الذي انعقد في روما سنة ١٢١٥ على أن «السلط المدنية من كل درجة، يُحذَّرون، ويُقنَعون، ويُرغَمون، إن دعت الحاجة، عن طريق الرقابة الاكليريكالية، إذا أرادوا أن تثق بهم الكنيسة وتعتبرهم مؤمنين، على تأدية اليمين عموميا والالتزام بالدفاع عن العقيدة **والعمل على إبادة، بحسن نيّة وبقدر استطاعتهم، كلّ الهراطقة الذين أعلنت عنهم الكنيسة، وأن يهجّروهم من الأراضي الخاضعة لحكمهم** . . . وإذا عمد أمير، بعد إنذاره من طرف الكنيسة، إلى التخاذل عن تطهير أراضيه من أدران الكفر، سيُحكم عليه بالحرمان من طرف القساوسة والأساقفة . . . وإذا لم يعلن طاعته في غضون السنة ويُشعر بها الحبر الأعظم، فإنه يحلّ للمؤمنين التملّص من واجب الطاعة والبابا مُخوَّل بإعطاء أملاكه إلى كاثوليك آخرين يحتلون أراضيه ويبيدون الهراطقة[2]». وفي فصول غريغوريوس التاسع : «نحن نَحرُم ونَلعَن (Excommunicamus et anathematizamus)، جميع الهراطقة (universos haereticos) . . . الذين أدينوا من جانب الكنيسة يُسَلَّمون إلى السلط المدنية لكي يَنالوا عقابهم: إذا أراد واحد من هؤلاء، بعد

---

nouvelles dans tout les pays, n'aient pas traduit en diverses langues, Chinoise, Japponaise? Malabaraise, l'histoire des Chrétiens; car ils disposeraient par-là les nations à ne pas souffrir que les Chrétiens s'établissent chez elles""

(١) A. Isaia, *Storia ed esame della Enciclica e del Sillabo dell'8 dicembre 1864*, Unione Tipografica, Torino 1865, p, 132.

(٢) A. Isaia, *Storia ed esame della Enciclica e del Sillabo dell'8 dicembre 1864*, Ibidem.



حَبْسه، أن يعود إلى توبة نصوح يجب أن يبقى في السجن مدى الحياة». وانظروا إلى التصريح الرهيب للبابا أوربانو الثاني إلى غوفريد أسقف لوكانيا «لا نعتقد بأننا ملزمون على اعتبارهم قَتَلة (homicidas) أولئك الذين، بدافع الغيرة على أمّهم الكنيسة، ذبحوا شخصا مرتدّا». ولا حتى التعاليم اللاهوتية التي كانت تُدرّس في المدارس الكاثوليكية تختلف عن القوانين الكنسية. توماس الإكويني في الخلاصة اللاهوتية عن مسألة هل يجب التسامح مع الهراطقة، أجاب بأنه بعد الاستتابة إذا يئست الكنيسة من إصلاحهم، يجب عليها أن تلتفت إلى الآخرين، وتَعزلهم عن المجموعة، بحكم تحريمٍ، وتُسلمهم إلى الحاكم المدني الذي يُطهّر منهم العالم بالموت(١).

هذه التصرفات الوحشية التي انتهجتها الكنيسة الكاثوليكية على مدى تاريخها، جعلت من بايل يصرّح بأنه: لا شيء أصدق من الشعور بأن لقب مسيحي أصبح كريها لغير المسيحيين، من يوم أن عرفت الأمم الأخرى قيمتهم الحقيقة. إن الكنيسة الكاثوليكية، هي التي كانت، على مَرّ العصور، الواجهة المنظورة والمُمثلة الوحيدة للمسيحية، بحيث إنه إذا حُكِم عليها فسيُحكَم على الكلّ. ما هو الحكم ـ يتساءل بايل ـ الذي يمكننا اصداره على المسيحية إذا أخذناها كمرجع لتصرفات المسيحيين؟ الحكم هو أن المسيحية هي ديانة « تحب الدم، والمذابح، تريد تَعنيف الجسد والروح، وتصنع ماكرين ومنافقين، وفي حالة ما إذا كانت لا تملك القدرة على اقناع من تريد، فهي تُجنّد كل ما تقدر عليه من اعترافات كاذبة، من قُضاة جائرين، مشاكسين ومُغرّقين، شهداء زور، جلادين، محاكم تفتيش، أو أنها تُوهم بأن هذه الأعمال هي

---

(١) A. Isaia, *Storia ed esame della Enciclica e del Sillabo dell'8 dicembre 1864*, Ibid, p. 134.



جائزة ومشروعة، لأنها صالحة للتبشير بالإيمان[1]». هذه الأحكام ليست متجنية بل لديها قرائن تاريخية دامغة، وناتجة عن سبر معمق للأحداث. أمام هذا المشهد الفضيع ينتفض بايل: «لقد استغربتُ عشرين مرة كيف أن اليهود، الذين يكرهون بشدة المسيحيين، وهم منتشرون في كامل أرجاء الأرض، يعرفون ماذا يحدث وقادرون على حمل الأخبار لكل البلدان، لم يُترجموا بمختلف اللغات: الصينية، واليابانية، والملاوية، تاريخ المسيحيين؛ لأنهم بهكذا عمل يحذرون الأمم كافة من دخول المسيحيين أراضيهم والاستقرار بينهم[2]».

---

(١) P. Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le regne de Louis le Grand*, in Id, *Œuvres divers* II, La Haye, Compagnie des Libraires, MDCCXXXVII, p. 350. « Il n'y a rien de plus vrai que le nom Chrétien est devenu justement odieux au infidelles, depuis qu'ils savent ce que vous valez. Vous avez été pendant plusieurs siècles la partie la plus visible du Christianisme.; ainsi c'est par vous qu'on a dû juger. Ne doit-on pas croire que c'est une religion qui aime le sang et le carnage; qui veut violenter le corps et l'âme; qui pour établir sa tyrannie sur les consciences, et faire des fourbes et des hypocrites, en cas qu'elle n'ait pas l'adresse de persuader ce qu'elle veut, met tout son usage: mensonges, faux-sermons, dragons, juges iniques, chicanneurs et solleciteurs de méchans procès, faux-témoins, bourreaux, inquisitions, et tout cela; ou en faisant sembler de croire qu'il est permis et legitime, parce qu'il est utile à la propagation de la foi, ou en le croyant effectivement, qui sont deux dispositions honteuses au non Chrétien? ».

(٢) P. Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le regne de Louis le Grand*, ibidem. « Je me suis vingt fois étonné que les Juifs, qui haïssent si obstinément ce nom-là, et qui étant répandus partout le monde, savent ce qui s'y passe et peuvent transporter les nouvelles par tout pays, n'aient pas traduit en diverses langues, chinoise, japonaise, malabaraise, l'histoire des chrétiens; car ils eussent disposé par-là toutes ces nations, à ne souffrir pas que les chrétiens s'établissent chez eux ».



ولقد أجمع المؤرخون وأيّدهم بعض اللاهوتيين أن المسيحية الأولى التي اضطُهدت وطُورِدت وقدّمت الضحايا والشهداء، وامتنعت عن استخدام العنف، وشَجَبَت الإكراه في الدين، لم تَنتهج هذا النهج المسالم إلاّ لأنها كانت ضعيفة ومعدومة القوّة والعدد. ولكن حينما أصبحت دينا مهيمنا وامتلكت القوة اللازمة، لم تتوان من اضطهاد ومعاقبة الخارجين عن ملتها. القديس أوغسطينوس ماح هو نفسه إلى هذه الفكرة، حينما تغلّبت عليه حجج من يدعون إلى تعنيف المارقين، بالاعتماد على قولة المسيح «ارغمهم على الدخول»، ثم استخرجوا تبريرا صريحا من العهد القديم، حيث يأمر الربّ يهوه بقتل من يعبدون آلهة كاذبة، واحلال مالهم وعرضهم.

وقد اعتمد المصلح كالفين (Calvin) على قاعدة العهد القديم حينما أحرق سيرفيت (Sérvet) في جينيف وبعض الهراطقة الآخرين[١]. هذه المبادئ التعيسة هي التي ولّدت وحش «محاكم التفتيش»، التي اسمها فقط يثير الرعب في قلوب الناس. إن مؤرخي الكنيسة الأشد انحيازا وتعاطفا معها، لم يستطيعوا اخفاء الرذائل والوحشية والعنف والفتنة التي تسببت فيها. ولذلك فإن أصحاب العقول الحصيفة ما انفكوا يدينون تلك الأعمال، بل ويلعنون ذاكرة من اقترفها. «إن المسيحية اقترفت جرائم ـ سواء لاستئصال الوثنية أو لخنق الهرطقات ـ لا يمكن وصفها؛ فتاريخها يستثير الرعب، ويَرتجِف منه

---

(١) J. Rouquette, *Les victimes de Calvin*, Paris, Librairie Bloud et C^ie^, 1906, p. 9. « Aussi le code de Calvin ressemble à celui du Sinaï... Peine de mort pour l'idolatrie; Peine de mort pour l'adultère; Peine de mort pour le sorcier; Peine de mort pour l'hérétique; Peine de mort pour le flis qui frappe son père; Peine de mort pour le crime de lèse-majesté divine; Peine de mort pour le crime de lèse-majesté humaine ».



أي شخص حتى وإن كان قليل الطيبة. إن نفسا رقيقة، يقول بايل، لا تقرأ ببراءة أصناف تلك الروايات دون أن تَتوانى عن لَعْن ذاكرة من كانوا السبب في إضرام تلك النيران، وعوضا أن نَطلب وُرودا نُلقيها على قبورهم، وعوض أن نَبحث عن بَيْت مدح من شعر جوفينال (Juvénal) سنبحث عن بيت هجاء من تيبول (Tibulle)».

قد يعترض أحدهم بأن المسيحيين زاغوا عن السبيل الصحيح لأنهم فرّطوا في دينهم ولم يُطبّقوا تعاليم المسيح الرحيمة المسالمة، لكن هذه التعلّة بدت للبعض من النقاد المحدثين خاطئة ومُضللة. المسيحيون يُحدِثون الأضرار لأنهم طبّقوا تعاليم المسيح وتوجيهاته التي وصفها أحدهم بأنها «إجرامية»، مثل هذه «وأما أعدائي، أولئك الذين لم يُريدوا أن أملك عليهم، فأحضروهم إلى هنا واذبحوهم قدامي! (لوقا، ١٩ : ٢٧)». وفي ترجمة أخرى: «أما أعدائي، أولئك الذين لا يُريدوني مَلكا عليهم، فاتوا بهم إلى هنا، واضربوا أعناقهم أمامي[1]». ما الفرق بين الإله الذي يحرّض بصريح عباراته على تقتيل الكفار والمشركين، وبين ابن الله الذي يأمر أتباعه بذبح من لا يعتقد في ملكه؟ إنه أمر مخالف تماما للصورة المشرقة التي يصوّر بها المسيحيون دينهم وكتابهم، والتي جعل منها الآن المحافظون الجدد سببا لكي يَستعلوا به على الأديان الأخرى ويُحقروا منها ويَحكموا عليها بالبدائية وباحتكار العنف والحرب. إن رجال الكنسية المحدثين، يُعلق أحد النقاد «يعمَلون كل ما في وسعهم لتقديم يسوع كواعظ ديني مسالم ونبيّ السلام، لكنهم يمتنعون بعناية من نقاش الآية أعلاه التي تُبطل كل ما

---

(١) الترجمة الأولى مستقاة من: **التفسير التطبيقي للعهد الجديد**، نُقل عن الترجمة الانجليزية. الناشر تيندال هاوس، المملكة المتحدة ١٩٨٨. الترجمة الثانية جاءت في: **انجيل لوقا** ضمن، **الكتاب المقدس**، ترجمة الرهبانية اليسوعية، دار الشروق، بيروت ٢٠٠٠. (ط. ٦)



تزعم الكنيسة أنها تُمثله». والغريب في الأمر أن البعض من حذاق اللاهوتيين الإنجليز الذين أردفوا ترجمتهم للإنجيل بتفسير دقيق يطال كل جملة وكل حرف من الكتاب، لم يتوقفوا عند هذه الكلمات المرعبة ومرّوا بسرعة إلى ما يليها. لكن التراث المسيحي القديم تَرَك لنا أقوالا جدّ رهيبة في تفسير هذه الآية من الإنجيل. أوغسطينوس، يرى أن المسيح يعني بقولته هذه كُفر اليهود الذين امتنعوا بكل صلافة عن اعتناق دينه؛ ثيوفيل فسّرها بأن المسيح سيُودِعهم إلى الموت بإلقائهم في النار الخارجية (خارج هذه الحياة)، وفي الحياة الدنيا ذُبِحوا بلا رحمة من طرف الجيوش الرومانية؛ أما كريزوستوم فقد استخرج من هذه الآية حجّة متينة ضد المرقيونيّين المسالمين الذين لا يقبلون بإله العهد القديم لأنه شرير ودموي. قال إن هذه القولة تَنزل كالصاعقة على المرقيونيّين. ذلك أنه على الرغم من أن المسيح يقول هنا بصريح العبارة «آتوني بأعدائي واقتلوهم قدّامي (adducite hostes meos, et occidite coram me)»، فإن المرقيونيين يواصلون في الزّعم بأن المسيح رحيم، خيّر (bonum dicant Christum)، وإله العهد القديم شرّير. لكن من الواضح ـ يردّ كريزوستوم ـ أن «الآب والإبن يعملان هنا نفس الشيء، الآب يُرسل جيشا إلى الكَرْم لتدمير أعدائه (متى، ٢٠) والإبن يذبحهم قدامه[1]». ماذا أقول؟ لقد شَهد شاهد من أهلها.

القليل مِن المفسرين المحدثين مَن استوقفتهم هذه التعليمات وركعوا أمام الواقع. فقد رأى مترجم العهد القديم إلى العربية أن هذه القولة فيها «خاتمة قاسية (كالتي وردت في ١٤ : ٢٤)»، ومع ذلك فهو يجد المخرج لكي يقلل من شأن هذه القسوة، مفترضا أن العبارات

(١) Abbé J.-M Peronne, *Explication suivie des quatres évangiles. La chaine d'or*, Paris, Librairie de Louis Vives, 1869, T. VI, p. 383-384.



الواردة فيها » قد تشير إلى انتقام ارخلاّس من مقاوميه. وهي تدل، في مثل لوقا، على شدة الحكم الصادر في اسرائيل القليل الأمانة. ولا شك أنها تشير خاصة إلى خراب أورشليم الذي سيحتل مكانا هاما في سائر صفحات الإنجيل[1]». لو اكتفى المفسّر بما قاله في الجملة الأولى لحاز قليلا من المصداقية، لكن تعليله الموالي يثير الشفقة حقا. الحقيقة هي أن كل أهل الأديان دون استثناء مجرمون في حق الإنسانية، ولا يمكن أن نتخذهم ولو طرفة عين مثالا للقداسة والطهر وحسن السيرة.

إن الإنسانية تَصرخ، يقول بايل، وتُريد منّا أن نُحذّر أولئك التعساء الوثنيين لكي لا يقبلوا على الإطلاق بوجود أي مسيحي بينهم. وإن توانينا في ذلك، وإن لم نُحذّرهم مسبقا، فسَنجِد أنفسنا مُذنبين، ومسؤولين «عن كل المذابح، عن كل النفاق، وكل وخزات الضمير، وبكلمة واحدة عن كل الخراب المُنجرّ عن ديانة تفرض نفسها بالقوة[2]».

هذا ما كتبه بيار بايل في القرن السابع عشر، وكما يلاحظ القارئ فهو نقد حادّ وقاسي ومدمّر، لا يخشى صاحبه لومة لائم ولا يصبو نظره إلاّ إلى قول الحقيقة. وأنا مضطرّ إلى إيراد أقواله حرفيا لكي أبرهن على أن الفكر العقلاني لا ينبغي عليه أن ينحاز إلى أي دين من

---

(١) انجيل لوقا، ضمن، الكتاب المقدس، ص، ٢٥٩.

(٢) P. Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique, Ibidem.* "L'humanité veut que l'on avertisse ces malheureux infidèles, de ne souffrir point au milieu d'eux une telle espèce d'etrangers; car en ne l'avertissant pas, on se trouve coupable de tous les carnages, de toutes les hypocrisies, de tous les remords de conscience, et en un mot de toutes les désolations qui viennent à la suite d'une religion qui se vient établir par force".



الأديان التوحيدية لأن تاريخها يفضحها وإجرامها في حق البشرية باد للعيان ولا يمكن التستّر عليه بأي حال من الأحوال. ومع ذلك فإن المسيحية شهدت تطوّرا منذ تلك الفترة وتحوّلات كبرى مست نقاطا مهمّة من تعاليمها النظرية والعملية لم يشهدها الإسلام بتاتا. وأنا لا أضع الجلاّد والضحية في نفس المستوى لأن السفاحين الآن هم المسلمون الذين يقومون بحملة استئصال عنيفة وتهجير وتقتيل جماعي للمسيحيين العرب تستعيد إلى ذاكرتنا الإبادات الجماعية التي قامت بها النازية في القرن الماضي.

٦. شناعات المسلمين

المسلمون ليسوا أقل وحشية من المسيحيين ومن اليهود في أعمالهم الشنيعة ضد الإنسانية، ولم يأت الدين الجديد لكي يُتمّم مكارم الأخلاق أو يُحسّن من طبائع الناس كما يزعم أتباعه. ولو فتحنا أي كتاب في التاريخ الإسلامي، من أقدمها (ابن هشام) إلى أحدثها (هشام جعيّط)، لَوَجَدناها تَعجّ بالغزوات والحروب والتقتيل والتنكيل والسلب والنهب في أفضع أشكالها. نبيّ الإسلام، حسب ما ترويه كتب السيرة، هو الذي شرّع لهم هذه الأعمال، والله من فوق سبع سماوات جاء لكي يُؤيّده في أعماله، بل ليُحرّضه على القيام بها ويُزكّيها. إننا لا نخجل إن قلنا بأن الآيات المحرّضة على القتال، والضرب على الأعناق والصّلْب وتقطيع الأوصال من خلاف، لَهِي وسمة عار على المسلمين وسَتَتبع ذاكرتهم إلى الأبد. فمحمّد، حسب المؤرخين، لا يتوانى من تجويز قتل الأطفال في الحروب (هُم منهم)، ومن القول بأن رزقه تحت ظل رمحه، وأنه نُصِر على العدوّ بالرّعب وأحِلّت له الغنائم. وأجاز لنفسه شق معارضيه نصفين، كما في حادثة أمّ قرفة، أو تعذيبهم وبتر أطرافهم، حتى أن من أورَد هذه الواقعة الفضيعة قال «رأيتُ الرجل



منهم يَكدم الأرض بلسانه حتى يموت»، يعني يَعضّ الأرض من شدة الألـم؛ أمَرَ أيضا في وصيته الأخيرة بالترحيل الجماعي لمن يُسمّون بالمشركين من جزيرة العرب، وهو أخف الضررين، لكن بعد أن أفنى بني قريضة على بكرة أبيهم. زعم أن الله أجاز له أن يمارس الجنس مع أي امرأة اشتهاها، حتى ولو كانت زوجة ابنه بالتبنّي.

ولستُ أدري كيف يُواصل المسلمون في وصف نبيّهم، والأحداث والوقائع التاريخية على هذه الشاكلة، بأنه نبيّ الرحمة أو العفة أو ما شابه ذلك. أيّ رحمة هذه في سَبي النساء والأطفال والقتل الجماعي وسمل الأعين وتقطيع الأوصال؟ وأي احترام لكرامة المرأة بامتلاكها كمتاع، أو بالتزوّج من بِنْتٍ عمرها تسع سنوات، وبالتمتّع بالنساء دون ضابط أو حدّ. المسلمون المعتدلون أو الذين يرغبون في إعطاء صورة مُشرِقة للإسلام وتَحبِيبِه لقلوب الغربيّين يَجدون أنفسهم في مأزق رهيب: فهم لا يستطيعون أن يتخلوا عن سيرة النبي وأعماله وأقواله التي أجمع أهل العلم من المسلمين على صحة نسبتها إليه، ومن جهة أخرى إن قَبِلوا بها على حرفيتها فإنها تضعهم في تضاد مع أبسط المعايير الأخلاقية. إنه مأزق لا يجدون له مَخرَجا مُشرّفا، ولا أحد من البشر له رحمة بعقله وببني جنسه يستطيع أن يَمكث في هذه الوضعية التعيسة. الحل، هو إما القيام بمراجعة تاريخية لأحداث السيرة، ومحاولة تطهير وتنقية وطمس ما يمكن طمسه، ورفض بعض عناصرها دون دلائل وحجج بينة، أو تقبّلها كلّها دون تحوير أو تأويل. الحل الأوّل نجده عند المؤرخ هشام جعيّط، في مؤلفاته الأخيرة. فهو يكتب السيرة النبوية وهمّه المنافحة الدينية وليس التاريخ الفعلي، والدليل على ذلك أنه لا يُشكّك إلاّ في الروايات التي يرى أنها تصدم الحس الأخلاقي المعاصر، ليس كلها، ولكن البعض منها، لأنه في مواضع أخرى أبقى على أعمال وحشية منافية للأخلاق دون



تحوير. يقول مثلا إن كثرة استقرائه للمصادر جعلته يَقتنع اقتناعا راسخا أن «قريشا والحضر بصفة أعمّ لا تُزوّج بناتها قبل الحُلُم[1]»، هذه القناعة الغرض منها هو نكران كون محمد تزوج من عائشة وهي بنت تسع سنوات. أين هي هذه المراجع؟ ألم تُجمع كل كتب السيرة على صحة هذه الواقعة؟ ألم يستخرج الفقهاء منها، بكل اعتداد، قانونا شرعيا يُبيح الزواج ببنت لها تسع سنوات والدخول بها؟ ألم يجيزوا أن يَعْقِد أحدهم على طفلة أصغر وإن لم يستطع ممارسة الجنس معها، فمسموح له بمُفاخذتها؟ لقد أنزل الترمذي في سننه، باب تزويج الصّغار، هذا الحديث لعائشة: «عن عائشة قالت: «تزوّجني رسول الله وأنا بنت سَبع سنين. قال سليمان: أو ستّ ودخل بي وأنا بنت تسع»[2]»، وابن ماجة أيضا ذكر هذا الحديث: «عن عبد الله قال: تزوّج النبي عائشة وهي بنت سبع، وبنَى بها وهي بنت تسع، وتُوفّي عنها وهي بنت ثماني عشرة سنة»[3]. كان على جعيّط أن يناقش كتب

---

(١) هشام جعيّط، في السيرة النبوية ـ ٢.. تاريخية الدعوة المحمدية، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧، ص، ٨٣.

(٢) الحافظ أبو داود، السنن، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٥، «باب في تزويج الصغار»، ص، ٣٣٨.

(٣) أبو عبد الله ابن ماجه، السنن، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٤، «باب نكاح الصغار يزوجهن الآباء»، ص، ٣٠١. وفي نفس الموضع من سننه أورد ابن ماجة الحديث التالي: «عن عائشة قالت: «تزوجني رسول الله وأنا بنتُ ستّ. فقدمنا المدينة، فنزلنا في بني الحارث بن الخزرج، فوُعكتُ فتمرّق شعري حتى وفى له جميمة. فأتتني أمي، أمّ رومان، وإني لفي أرجوحة ومعي صواحبات لي، فصرخت بي. فأتيتها وما أدري ما تريد. فأخذت بيدي فأوقفتني على باب الدار. وإني لأنهج حتى سكن بعض نفسي. ثم أخذت شيئا من ماء فمسحت به على وجهي ورأسي، ثم أدخلتني الدار، فإذا نسوة من الأنصار في بيت، فقُلن: على الخير والبركة، وعلى خير طائر. =



السيرة، وأن يُدقق في سنن ابن ماجة والترمذي، ومدوّنة البخاري، ويفنّدها كلّها بالدليل والحجة، ولكنه لم يفعل ذلك، وقال إجمالا إن هناك ألف حجة. إن نكران جعيّط لهذه الأحداث المذكورة في كتب السيرة يُظهر بصفة جد مزرية النزعة التبريرية التي ينحوها الإسلاميون من أمثال جعيّط الذين يريدون الاستحواذ على العقلانية وعلى الخرافة في نفس الوقت. أنا لا أدري كيف يُكذب قصة ابن اسحاق بهذه اللهجة: «أما قصة ابن اسحاق بشأن زواج النبيّ بعائشة وهي في سن التاسعة، فهي مغلوطة فيما يخص السنّ لألف سبب...[1]». دَعنا من الألف سبب التي لم يأت ولو بواحد منها. ولكنّنا نتعجب كيف أن المؤرخ المعاصر الحصيف، لا يُكذب قصة رضاع الكبير، ولا قصة زواج الرسول من زوجة ابنه بالتبنّي زيد، ولم تستفزه فكرة سّبي النساء بل قال «إنما الغزوات التي أشعلها الإسلام، استعادت ظاهرة السبي» التي لم تكن سائدة ومنتشرة في عهد الجاهلية. ولم يشعر بأي ضيم اطلاقا أمام هذه القسوة واللاإنسانية، بل إنه عرضها بشيء من التجرّد وقال: «السّبي يعني إلغاء أية وضعية سابقة للمرأة من زواج وغيره، واستحلال جسمها من دون قانون ومن دون قيود. والمرأة تدخل فيما بعد في وضعية الإماء «ممّا ملكت أيمانكم»، كما يقول القرآن، و«نكاح بدون خطبة»[2]». أدعو القارئ أن يحفظ هذه الكلمات.

ومع كل هذه الأعمال فإن جعيط يواصل التّحدث عن أخلاق النبيّ، وعن رفعته والقيم الحميدة التي بَشّر بها واستعلاء الدين الإسلامي على جميع الأديان الأخرى.

= فأسلمتني إليهنّ، فأصلحن من شأني، فلم يرعني إلاّ رسول الله ضحى. فأسلمتني إليه وأنا يومئذ بنت تسع سنين»».

(١) هشام جعيّط، في السيرة النبوية، ن. م، ن. ص.

(٢) هشام جعيّط، ، في السيرة النبوية ــ ٢، ن. م، ص، ٨٢.



إن أكثر المؤمنين انسجاما هم مَن تقبّلو تلك الأعمال اللاأخلاقية كلها، وزكّوها، بل وعملوا على إعادة فرضها إن سنحت لهم الفرصة، كما كتب أحد الوهابيين في مقال له بعنوان «ماذا خسر المسلمون بإلغاء الرق؟» حيث يتحسّر عن عصر الاسلام الأول الذي كان يَستَرِقّ فيه المسلمون الرجال والنساء والأطفال. ولكن الأشد تنكيلا هو أن يأتي «الشيخ» الإسلامي المدعوّ خالد الجندي ـ داعية مصري، متفقّه في الدين كثيرا، ملأ الدنيا بمواعظه وخُطبه ـ لكي يقول أمام ملايين الناس على الشّاشة إنه يجوز، في القرن الواحد والعشرين، لأي رجل أن يشتري امرأة ويتمتع بها كملك يَمين، ثم يَبيعها ويشتري أخرى وهكذا دواليك (المُهمّ هو الالتزام بسعر السوق، كما قال). وأمام استغراب المُحاور، قال: لِمَ التعجّب؟ الإسلام لا يُحرّم الرقّ والرسول تسرّى وملك إماءا والصحابة أيضا كلهم ساروا على نهجه، وهذه كلها مدوّنة في كتب السيرة، فهي ليست غريبة ولا صادمة بتاتا.

لكن بالنسبة لنا نحن هذه أكبر صدمة لعقولنا، ولضمائرنا؛ إنها أخلاق الغاب في أشرس معانيها، أو كما أسماها هادي العلوي، قاذورات لا تليق بالإنسان المتحضّر. إن فضاعة المسلمين لا تنتهي وليس لها حدّ على الإطلاق، فهم لا يَصلحون ولا يُصلَحون. وأظن أن هناك مُخطّطا إسلاميا وهابيّا لإعادة إدخال العبودية للعالم، والدليل على ذلك كثرة الحديث عن الرقّ والإماء والجواري هذه الأيام في وسائل الإعلام وفي الشبكات العنكبوتية. والفرصة مواتية جدّا لأن هناك تراكما رأسماليا مهولا في الدول النفطية التي تطبّق الإسلام وتَسير على نهجه، وهذه السيولة الضخمة من الأموال لا يدرون ما يفعلون بها. وهناك في الجهة المقابلة دول فقيرة وأمم بأكملها تعيش على رغيف خبز. أمّا من الجانب الإيديولوجي فإن دينهم يُجيز لهم استعباد الناس وسبي الفتيات وممارسة الجنس معهن دون قيود أخلاقية أو قانونية؛ ونبيّهم، باعتراف



جهابذة علمائهم، مارس تلك الأعمال ولم يشجبها، لا هو ولا صحابته. تذكروا ما قاله جعيّط أعلاه عن سبي النساء، وكيف يتحدث عن هذه البشاعة وكأنها جرعة ماء؛ والوهابي الذي يعتبر إلغاء الرق وبالا على الإسلام والمسلمين؛ والداعية خالد الجندي الذي يقف أمام ملايين الناس لكي يزفّ لهم البشارة العظيمة بأنه يجوز لهم اشتراء فتاة أو فتاتين أو ثلاث والتمتّع بهن جنسيا لأن الإسلام يُبيح ذلك. ألا توري كل هذه العوامل على أن هناك مخططا اسلاميا مبيّتا لإعادة إرساء نظام العبودية في العالم؟

هناك امرأة اسلامية من الكويت، «ناشطة سياسية»، مَحَقَ الإسلام مِن قلبها مشاعر الانسانية بالكامل، وجعَل منها وحشا ضاريا. قالت في فيديو موزّع على شبكات الانترنت إنها سألت أهل العلم العباقرة من المسلمين في مكّة عن قانون الجواري والسبي، فأجابوها أنه جائز في الإسلام أن يغزو أحدهم بلدا غير مسلم ويسبي نساءه ويحوّلهن إلى جوارٍ تُباع وتُشترى في الأسواق. أكدوا لها بالنصوص والحجة أن هذا العمل ليس محرّما في الإسلام، لا بل فيه مصلحة اجتماعية عظيمة. وذلك لأن المرأة الحرّة تُكلّف كثيرا، ووضعها الحياتي أقسى من وضع الجارية: الحرة لا ينبغي لها أن تُظهر إلاّ وجهها ويديها، أما الجارية، مِن السرّة إلى أسفل، والحرّة يجب عقد زواج عليها، أما الجارية فلا، إذ يكفي أن يشتريها فهذا بمثابة الزواج. هذه المرأة الإسلامية تقول إنه جائز للرجل المُبتلى بالنساء أن يشتري جواري ويتمتّع بهنّ كيفما شاء، وتتمنى أن يُسَنّ قانون في الكويت يشرّع للعبودية. هذا ليس بعيب، تقول المسلمة، ولا حرام والدليل على ذلك أن هارون الرشيد كانت عنده ألفي جارية، ولم تكن له إلاّ زوجة واحدة. ومِن أين نأتي بالنساء المسبيّات لتوزيعها على أسواق النخاسة التي ستُقام في العالم العربي؟ الجواب حسب هذه المرأة المسلمة التقيّة جدّا، والتي تستغفر الله في



كلّ كلمة، هو مِن روسيا التي يَتحارب فيها المسلمون الشيشان ضدهم. قالت بالحرف: «أكيد أن في هذه الحرب هناك أسرى، إذن اذهبوا واشتروا أولئك الأسرى وبيعوهم هنا للتجار بالكويت».

أنا أخجل من أن أكون مسلما، وأخجل أيضا أن يقع بلدي تونس فريسة الإسلاميين الوهابيين بعد أن قدّم التضحيات والشهداء لنيل الحرية، وإذا بأحد الساسة ورئيس حزب معترف به رسميا، يطالب المجلس الوطني التأسيسي بأن ينصّ الدستور التونسي الجديد على «حقّ كل تونسي في اتخاذ جارية إلى جانب زوجته، والتمتّع بها كملك يمين». إذا كان المنبع الأصلي، يعني قرآنه يجيز له سبي النساء والتمتّع بهنّ دون ضابط أخلاقي أو وازع إنساني، فإن هذا الرجل والمرأة الكويتية لم يجانبا صواب كتابهما المقدّس. ولكن هذا الصواب ليس بصواب العقل والحس الإنساني السليم الذي من المفروض أن يشمل الجميع، بل هو صواب العنف والهمجية واللاإنسانية في أشرس معانيها.

أليس صادما أن يتحدث المسلمون عن الأخلاق وعن الفضيلة، ويُحاجّوا الملحدين في هذه النقطة؟ إن المسلمين ليست لديهم أخلاق البتة، إنهم الدمار الشامل للبشرية؛ مَكَنة جهنمية لتحطيم الأرض وإهلاك النسل، وتدمير العقل. يكفي النظر في كتابهم المقدس ومدونات أحاديثهم ، والإطّلاع على سِيَر أعلامهم حتى يتفطّن المرء إلى هذه الحقائق المُرّة. إلا من أنكر البداهة منهم، وحام في مراوغات وتأويلات خيالية، فلا نقاش معه.

لا ينبغي على المسلمين أن يحاجّوا المسيحيين أو اليهود في أعمالهم الشنيعة ولا أن يَعيبوا عليهم حروبهم الشرسة ضد مخالفيهم، لقد فعلوا هم مثلهم وأكثر منهم: دمّروا وحرّقوا وقتلوا وفتكوا وسبوا وأبادوا وأهلكوا الأخضر واليابس. فهذا أبو بكر أول خليفة تروي عنه



كتب التاريخ أنه قتل خلقا كثيرا من عرب الجزيرة ممّن امتنعوا عن تسديد الضرائب. وقد كتب إلى خالد ابن الوليد «لا تَظفَر بأحدٍ من المشركين قتل من المسلمين إلاّ ونكّلتَ به، ومَن أخذتَ ممّن حادّ الله أو ضادّه فاقتله». وقد نَفّذ خالد أوامر الخليفة بحذافيرها «أخذ يثأر ممّن قتلوا من المسلمين . . . فمنهم مَن حرّقه بالنار، ومنهم مَن رضَخه بالحجارة، ومنهم من رمى به في شواهق الجبال، كلّ هذا ليُشرّد بهم من يسمع بخبرهم من مرتدّة العرب[1]». الحرق بالنار هو عادة سائدة عندهم ولم يختص بها المسيحيون ولا محاكم التفتيش. وقد كان الصديق، فيما ذكره ابن كثير، قد حرّق رجلا اسمه الفجاءة «بالبقيع في المدينة . . . فجُمعت يداه إلى قفاه وأُلقي في النار، فحرّقه وهو مقموط». إن المسلمين لا يبدون أية رحمة بالبشرية، فهَمّهم هو قتل أعدائهم حتى الإفناء، وإن تَكرّموا عليهم بالحياة، وهذا نادر جدا، فإنهم يَذلّونهم ويفرضون عليهم شروط استسلام مهينة أبشع مما فرضته روما على قرطاج. والغريب في الأمر أن هذا التقتيل الجماعي وهذه القسوة المريعة نزلت بعربٍ أقحاح، يَدينون بالاسلام مثلهم، لكنهم رفضوا فقط تأدية ما يسمى بالزكاة. قال ابن كثير حينما جاءت بعض القبائل العربية لطلب الصلح، بعد أن قاربَ خليفة الرسول على إفنائهم على بكرة أبيهم: «خيّرهم أبو بكر بين حرب مُجْلِيَة [أي مُخرجة عن الدار والمال] أو حِطّة مخزية. فقالوا أما الحرب المجلية فقد عرفناها، فما الحطّة المخزية؟ قال تُؤخذ منكم الحلقة والكراع [الدروع والخيل]، وتُترَكون أقواما يتبعون أذناب الإبل . . . وتؤدون ما أصبتم منّا، ولا نؤدّي ما أصبنا منكم، وتشهدون أن قتلانا في الجنة وأن قتلاكم في

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار هجر، جيزة ١٩٩٨، ج. ٩، ص، ٤٥٥.



النار، وتَدُون قتلانا ولا نَدِي قتلاكم[١]». إن البشاعات التي ترويها كتب التاريخ الإسلامية لا نهاية لها، ولا تتوقّف في استفزاز وقهر أي نفس لها قليل من الرحمة. هل من الإنسانية في شيء أن يقتل أحدهم رجلا، ويتزوج امرأته في ليلة قتله، ثم يضع رأسه في النار ويشويه مثلما تُشوَى رؤوس الأغنام؟ هذا ما فَعله خالد ابن الوليد بمالك بن نويرة المسكين، حيث أمر بضرب عنقه: «وأمر برأسه فجُعل مع حجرين، وطبخ على الثلاثة قدرا، فأكل منها خالد تلك الليلة . . . ويُقال إن شَعر مالك جعلت النار تعمل فيه إلى أن نَضج لحم القدر[٢]». إنه عمل وحشي لا يمكن أن يتصوّره الخيال، إنه بيداغوجيا الإرهاب الثاوية في الإسلام وفي ما سبقه من الأديان التي نكلت بالإنسانية ولا زالت تنكل بها إلى اليوم. كيف لا يُصبح المرء ملحدا أمام هذه المشاهد المرعبة؟ وكيف لا يَتقوّى إلحاد أي شخص مسالم انتهج نهج احترام الإنسانية واحترام عقله؟

أرى أن كلام بيار بايل عن شناعات المسيحيين يَنطبق على المسلمين أيضا، فعِوض أن نَرمي الورود على قبور من قاموا بتلك الأعمال الشنيعة من القدماء، يجب أن نرمي الأشواك. انظر كيف يستدرك ابن كثير على حادثة قتل وشوي رأس بن نويرة: «قيل إن مُتمِّما حزن على أخيه مالك حزنا شديدا؛ مكث سنة كاملة لم ينم الليل. ولم يزل حزينا عليه يُنشد فيه الأشعار حتى مات. وكان أعور، فلم يزل يبكي حتى سالت عينه العوراء بالدموع. وهذا أبلغُ ما يكون من الحزن[٣]».

أنا أتساءل أين هي الأخلاق الحميدة في أعمال من هذا القبيل،

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ن. م، ن. ص.
(٢) ابن كثير، ن. م، ص، ٤٦٢.
(٣) ابن كثير، ن. م، ص، ٤٦٤.



وهل يحق للمسلمين ولأهل الأديان ككلّ، أن يُحاجوا الملحدين ولديهم رصيد إجرامي بهذه الضخامة والكثافة؟ إن تاريخ المسلمين مُسطّر بالحروب والقتل وسفك الدماء، مثل كل الأديان التوحيدية، وتشريعاتهم ضد ما يُسمّى بالكفار والمرتدين، السارية والمطبّقة إلى يومنا هذا، هي أكبر دليل على أنهم لا يملكون من أخلاق احترام الإنسان ولو ذرة واحدة. فهم لا يرضون بحرية التفكير ولا بحرية أن يُبدّل أحدهم دينه كما يشاء (أي أن يخرج من ظلمة إلى ظلمة أخرى)، أو أن لا يكون له دين البتّة (أن يخرج من الظلمة إلى النور). المسلمون حسموا القضية في مقولة واحدة: «مَن بدّل دينه فاقتلوه». هذه هي القاعدة الشرعية وطريقة تعاملهم مع البشرية: القتل، الإبادة.

منطق تعاملهم مع الناس هو هذا: إما أن تكون مسلما، وتبقى كذلك طوال حياتك، أو إن تشكّكتَ في الدين أو اخترت تبديله، فإن مصيرك هو القتل. هذه هي بيداغوجيا الإسلام المستديمة. ابن تيمية، زعيم المتعصبين في الإسلام، كَتَب كتابا كاملا لكي يبرهن، بصريح عباراته على أنّ «قتل المنافق جائز من غير استتابة[1]». وأن دم أي واحد في الدولة الإسلامية ليس معصوما بظاهر إيمانه حتى «وإنْ أنكر ذلك القول، وتبرّأ منه، وأظهر الإسلام». الأدلة والقرائن من السيرة مُفحِمة لكل من كان في ريب من أمره. ويَعرض بن تيمية تلك القرائن في عرائها دون مواربة أو تردّد أو خجل. وكيف له أن يخجل ونبيّ الإسلام هو الذي قام بتلك الأعمال وهو القدوة الأولى فيها: «ويدل على ذلك أن النبي أهدر يوم فتح مكة دم عبد الله بن سعد بن أبي سرح، ودم مِقيَس بن حبابة، ودم عبد الله بن خطل، وكانوا مرتدين ولم يستتبهم

(١) ابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، دار الكتب العلمية، بيروت [د. ت]، ص، ٣٥٤.



. . . فعُلم أن قتل المرتدّ جائز، وأنه لا يُستتاب[1]». القتل بالنسبة لشيخ الإسلام (في الحقيقة شيخ الارهابيين) هو القانون العام للدولة الإسلامية، ويُستعمل ضدّ كل من ارتدّ أو تزندق أو كفر أو تشكك في الخرافات، أو حتى استخدَم عقله لتأويل الآيات التشبيهية. وهو يعرض الأحداث والوقائع التي تبرهن على أن تلك الإجراءات الوحشية هي من صلب تراث الإسلام الذي كان قد ارساه محمد ومارسه هو واستقرّ عليه صحابته من بعده. هذا ما حكاه عن عليّ ابن أبي طالب: «أتى عليّ برجل قد تنصّر، فاستتابه، فأبى أن يتوب فقتله». يعني هكذا بكل راحة بال، قتل حاكمٌ مسلم رجلا كان مسلما ثم تحوّل إلى المسيحية، دون أي تعليل أو تفسير معقول. والأدهى هو الآتي: «وأتى برهط يُصلّون القبلة وهم زنادقة، وقد قامت عليهم بذلك الشهود العدول، فجحدوا، وقالوا ليس لنا دين إلاّ الإسلام، فقتلهم ولم يستتبهم[2]».

وفي رواية أخرى لم يكتف بجزّ رؤوسهم بل أحرقهم بالنار «وعند الطبراني في الأوسط من طريق سويد بن غفلة «أن عليًّا بَلغه أن قوما ارتدوا عن الإسلام فبعث إليهم فأطعمهم ثم دعاهم إلى الإسلام فأبوا، فحفر حفيرة ثم أتى بهم فضرب أعناقهم ورماهم فيها ثم ألقى عليهم

---

(١) ابن تيمية، **الصارم المسلول**، م. س، ص، ٣٢٢. وفي موضع آخر يكتب: «والدليل على أن المسلم يُقتل من غير استتابة وإن أظهر التوبة بعد أخذه، كما هو مذهب الجمهور قوله سبحانه «إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعدّ لهم عذابا مُهينا» (الأحزاب، ٥٨). وقد تقدّم أن هذا يقتضي قتله، ويقتضي تحتّم قتله، وإن تاب بعد الأخذ، لأن سبحانه ذكر الذين يؤذون الله ورسوله، والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات؛ فإذا كانت عقوبة أولئك لا تسقط إذا تابوا بعد الأخذ، فعقوبة هؤلاء أولى وأحرى؛ لأن عقوبة كليهما على الأذى الذي قاله بلسانه، لا على مجرّد كفر هو باق عليه». ن. م، ص، ٣٣٧.

(٢) ابن تيمية، **الصارم المسلول**، ن. م، ص، ٣٦٠.



الحطب فاحرقهم ثم قال: صدق الله ورسوله»». إن قاعدة عليّ بن أبي طالب، حسب ما حكاها عنه المسلمون الأتقياء جدا، هي هذه: «إني إذا رأيتُ أمرا منكرا أوقدتُ ناري ودعوتُ قنبرا [أي دعا مساعده المسمّى قنبر للقيام بالمهمّة المروّعة القذرة]». ولا ينجو من أحكام القتل هذه أي أحد: لا الذمي ولا المرأة ولا العبد ولا حتى أسير الحرب. النموذج المتخذ هو بالطبع نموذج محمد. يقول ابن تيمية: «وقد ثبت ثبوتا لا يمكن دفعه أن النبي وخلفاءه الراشدين كانوا يقتلون كثيرا من الأسرى من غير عرض الإسلام عليهم وإن كانوا ناقضين للعهد[1]».

الأبواب موصدة أمام الجميع، والسيف نازل على رقبة كل من سوّلت له نفسه نقد الإسلام أو نبيّه أو تبديل دينه أو الكفر بالأديان: «المرتدّ الطاعن لا يجب قبول توبته، بل يجوز قتله وإن جاء تائبا وإن تاب[2]». ولا تُعفى حتى المرأة من هذه الأحكام القاسية والدليل على ذلك أن النبي، كما يروي بن تيمية من السيرة، «أمر بقتل النسوة اللاتي كنّ يؤذينه بألسنتهم بالهجاء، مع أمانة لعامة أهل البلد، ولم يستتب واحدة منهنّ حين قتل من قتل . . . وهؤلاء النسوة قُتِلن من غير أن يُقاتلن ولم يُستَتَبْن، فعُلم أن قتل من فعل مثل فعلهنّ جائز قتله بدون استتابة، فإن صدور ذلك عن مسلمة أو معاهدة أعظم من صدوره عن حربية [يعني امرأة مشاركة في الحرب][3]».

ابن تيمية، كما يفعل الآن الوهابيون في سوريا والعراق، يشرّع، بصريح العبارة، للقتل على الهوية، وهذا دائما استنادا إلى أقوال نبيّه

---

(١) ن. م، ص، ٣٣٥.
(٢) ن. م، ص، ٣٤٠.
(٣) ن. م، ص، ٣٤١.



محمّد وأعمال صحابته. قال في الصارم المسلول (أعنف كتاب في التاريخ، لقد ذكر فيه القتل على الأقل عشرة آلاف مرّة)، بخصوص الخوارج: إن الأحاديث النبوية تثبت أنه أمر بقتلهم، وأخبر أن في قتلهم أجرا لمن قَتلهم وقال «لئن أدركتُهم لأقتُلنّهم قَتْل عادٍ»، وذكر أنهم شرّ الخليقة، وفي رواية للترمذي، وصفهم بأنهم «شرّ قَتلى تحت أديم الأرض، خيرُ قتلى مَن قَتَلوه»[1]. إذا كانوا بهذه الصفة، وإذا شرّع نبي الإسلام إلى قتلهم قبل وجودهم، فالنتيجة التي يستخلصها ابن تيمية بديهية ومطابقة للأصل: «ثبَتَ أنّ قَتْلهم لخُصوص صِفَتِهم، لا لعُموم كونهم بُغاة أو مُحاربين»، أي يجب قتلهم فقط لأنهم موجودون في الدنيا، يعني إبادتهم أينما كانوا، ليس واحد أو اثنين، بل جميعهم لأن «هذا القدر موجود في الواحد منهم كوُجوده في العدد منهم[2]».

إن مجتمعا كذاك الذي يصوره لنا ابن تيمية والمؤرخون المسلمون والفقهاء والوعّاظ، والذي هو في طور التحقيق الآن بفضل الوهابية الصهيونية وبمعونة الأمريكان والأوروبيين، هو مجتمع العذاب الدائم، إنه الجحيم بأم عينه، حيث يَغيب الحوار والتكافل والتحابب، وتضمحلّ الاختلافات، ولا يبقى إلاّ نهج «حياة» واحد، وسبيل «تفكير» واحد، ونمط اعتقاد واحد، والباقي مآله الذّبح. وأقصد بالذبح المعنى المادي لا الرمزي للكلمة، لأن هذا بالفعل هو عاقبة كل من يستخدم ذاك النزر القليل من عقله ـ لا للخروج من الدين أو نقده ـ بل فقط لتأويل آيات التشبيه، وإخرجها من معناه الحرفي الأنثروبومورفي. أقول عاقبة من يستخدم عقله وخيمة جدّا في المجتمع الذي ينشده المسلمون في الماضي والحاضر. انظر كيف يورد ابن تيمية حادثة ذبح

---

(١) ابن تيمية، **الصارم المسلول**، ن. م، ص، ١٨٢.
(٢) الصارم المسلول، ص، ١٨٣.



رجل مسلم اسمه الجعد بن درهم، أحد الأوائل الذين تبنّوا فكرة التنزيه الإلهي ورفضوا الأخذ بآيات التشبيه على حرفيتها، وكيف يَتلذذ بهذه الوحشية بكل طلاقة ودونما أسف أو استنكار. قال إن الجعد: « ضحّى به خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بواسط، وقال: أيها الناس ضحّوا تقبّل الله ضحاياكم، فإني مُضَحّ بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علوّا كبيرا، ثم نزل فذبحه[1]». وفي مجموع الفتاوى عاد وأكّد هذه الواقعة وكأنها تستثير فيه مشاعر في غاية الشبقية، قال إن أوّل من نزّه الإله عن التشبيه هو الجعد بن درهم: «فضحّى به خالد بن عبد الله القسري يوم الإضحى؛ فإنه خطب الناس ... ثم نزل فذبحه. وكان ذلك في زمن التابعين فشكروا ذلك[2]».

٦.١ . مجزرة المسيحيين العرب

إن الإنسانية تصرخ بأعلى صوتها وتستجير من المسلمين الذين هم فعلا دمار العالم وخراب الحضارة أكثر من أتباع أي دين آخر. افتحوا أي كتاب في التاريخ الإسلامي أو الفقه أو السنن فستجدون عينات فضيعة من طريقة تعامل المسلمين مع البشرية المخالفة لهم في الدين ونحلة المعاش. إن كتاب *الخراج* لأبي يوسف هو أفظع كتاب، بعد *الصارم المسلول* لابن تيمية، ولا يمكن لأحد أن يقرأه اليوم دون أن تدبّ في بدنه القشعريرة وتذكّره بأعمال النازيين ضد اليهود والغجر والشيوعيين، وما يفعله الإسرائيليون الآن ضد الفلسطينيين. صحيح أن

---

(١) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، م. س، ج. ٣، ص، ٢٥.

(٢) ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، دار الوفاء، المنصورة، ٢٠٠٥ (ط. ٣)، ج. ١٢، ص، ٥٠٣.



هذين الرجلين في تعاملهما مع المسيحيين وأهل الديانات الأخرى يستندان إلى ممارسات وسنن قديمة: أوّلها وأشهرها هي التقتيل الجماعي ليهود بني قريظة، ثم تهجير القبائل الأخرى والاستيلاء على ممتلكاتهم، وأخيرا الحكم القرآني بقتال أهل الكتاب كافة لأنهم لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم إلاه الإسلام.

وللتذكير نحاول بإيجاز إيراد بعض الأحكام المتعلقة بالمسيحيين كما جاءت عند أبي يوسف من *كتاب الخراج*، وذلك لإظهار حقيقة أن الإسلام كان كارثة على الديانات الأخرى، وخصوصا على المسيحيين في جميع الأمصار التي دخلها. عمر ابن الخطاب، للقضاء على أجيال المسيحيين اللاحقين، صالح قبيلة تغلب «على أن لا يغمسوا أحدا من أولادهم في النصرانية وضاعف عليهم الصدقة[1]»، يعني أن الخليفة الثاني، العادل جدا، عمد إلى تفقير هذه القبيلة المسيحية عن قصد وقطع أرزاق أهلها لكي لا يعمّدوا أطفالهم في المسيح. أحد عمّال عمر بن الخطاب، زياد بن حدير، قال: أمرني أن أغلظ على نصارى بني تغلب لا لشيء إلاّ لأن هذا الخليفة، كما لو كان عالما أنثربولوجيا أو باحثا عليما بالتاريخ، قال لعامله بخصوص التغلبيّين «إنهم قوم من العرب وليسوا من أهل الكتاب فعلّهم يسلمون. قال وكان عمر قد اشترط على نصارى بني تغلب أن لا يُنصّروا أولادهم[2]».

كل ما على المسلم من ضريبة فالمسيحي التغلبي عليه أن يدفع ضعفها: «على هذا الحساب تؤخذ صدقاتهم. وكذلك البقر والإبل إذا وجب على المسلم شيء في ذلك فعلى النصراني التغلبي مثله مرتين

---

(١) أبو يوسف، الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت. لبنان ١٩٧٩، ص، ١٢٠. فصل: في نصارى بني تغلب وسائر أهل الذمة وما يعاملون به.

(٢) ن. م، ص، ١٢١.



ونساؤهم كرجالهم في الصدقة . . . وكذلك أرضهم التي كانت بأيديهم يوم صولحوا فيؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم[1]». هل ينجو من هذا الحيف القانوني والنهب الضرائبي الصبيّ والمعتوه؟ أبدا. الاختلاف طفيف: في الماشية. أهل العراق، يقول أبو يوسف، «يرون أن يؤخذ ضعف الصدقة من أرضه ولا يؤخذ من ماشيته، وأهل الحجاز يقولون يؤخذ من ماشيته[2]». إنه تفقير جماعي مقصود ومحاولة كسر عزائم قبيلة عربية اختارت أن تدين بدين المسيح. كل ممتلكات المسيحيين من أرض وعقار ومداخيل تجارية خاضعة لهذا الصنف من المعاملة المجحفة اللاإنسانية: «كل أرض من أرض العشر اشتراها نصراني تغلبي فإن العشر يُضاعف عليه كما يضاعف عليهم في أموالهم التي يختلفون بها في التجارات. وكل شيء يجب على المسلم فيه واحد فعلى النصراني التغلبي اثنان[3]».

أما الجزية فهي واجبة على كل مواطني الدولة الإسلامية من الدرجة الثانية، أي أهل الذمة كما يسمونهم. قال أبو يوسف: «والجزية واجبة على جميع أهل الذمة ممن في السواد وغيرهم من أهل الحيرة وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة[4]». ولا يسلم من هذا النهب حتى الإنسان الضعيف أو صاحب العاهة الجسدية مثل المقعد والأعمى والزّمِن، كلهم تؤخذ منهم الجزية إذا كانت لديهم ممتلكات. وإن امتنعوا عن دفع الجزية يوضعون في حر الشمس ويُصبّ على رؤوسهم الزّيت، كما فعل بعض الولاة، لكن أبا يوسف يرفق بهم قليلا وينصح أمير المؤمنين قائلا:

---

(١) ن. م، ص، ١٢٠.
(٢) ن. م، ن. ص.
(٣) ن. م، ص، ١٢١.
(٤) ن. م، ص، ١٢٢.



«يُحبسون حتى يؤدوا ما عليهم ولا يخرجون من الحبس حتى تستوفى منهم الجزية[١]».

التفقير والعقاب الجماعي والإهانة والعنصرية الفاضحة، هي الأصل في معاملات المسلمين لأهل الأديان الأخرى. أبو يوسف يكتب بالحرف: «ينبغي أن تُختم رقابهم في وقت جباية جزية رؤوسهم حتى يفرغ من عرضهم ثم تُكسّر الخواتم[٢]». هكذا يعاملونهم كالبهائم التي تختم في الحظائر قبل الذبح. وإن تكرّم عليهم المسلمون بالعيش بينهم ولم يقتلوهم جميعا، فيجب «أن لا يُترك أحد» من هؤلاء التعساء «يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته[٣]». لباس أهل الأديان يجب أن يختلف عن لباس المسلمين في جميع التفاصيل، حتى الأحذية منها، لكي يقع تمييزهم وتجنّبهم كالجيفة. ويقترح أبو يوسف «لوكًا» خاصا بهم: «أن يجعلوا في أوساطهم الزنّارات. مثل الخيط الغليظ يعقده في وسطه كل واحد منهم، وبأن تكون قلانسهم مضرّبة، وأن يتخذوا على سروجهم في موضع القرابيس مثل الرمانة من خشب، وبأن يجعلوا شراك نعالهم مثنية، ولا يحذوا على حذو المسلمين، وتمنع نساءهم من ركوب الرحائل [...] ولتكن قلانسهم طوالا مضربة، فَمُرْ عمّالك أن يأخذوا أهل الذمة بهذا الزي[٤]».

وأوضح مثال على هذه المعاملة اللاإنسانية يأتي من خليفة جعل منه المسلمون أعدل إنسان على وجه الأرض، وهو عمر بن عبد العزيز، الذي كتب إلى عامل له، حسب ما أورده أبو يوسف: «أما بعد، فلا تدعنّ صليبا إلاّ كُسّر ومُحق، ولا يركبنّ يهودي ولا نصراني

(١) ن. م، ص، ١٢٣.
(٢) ن. م، ص، ١٢٧.
(٣) ن. م، ن. ص.
(٤) ن. م، ن. ص.



على سرج، وليركب على إكاف، ولا تركبنّ امرأة من نسائهم على رحالة وليكن ركوبها على إكاف. وتقدّم في ذلك تقدما بليغا، وامنع مَن قِبلك فلا يلبس نصراني قباء ولا ثوب خز ولا عَصْب. وقد ذُكر لي أن كثيرا ممن قبلك من النصارى قد راجعوا لبس العمائم وتركوا المناطق على أوساطهم واتخذوا الجمام والوفر وتركوا التقصيص، ولعمري لئن كان يصنع ذلك فيما قبلك، أن ذلك بك لضعف وعجز ومصانعة، وأنهم حين يراجعون ذلك ليعلموا ما أنتَ، فانظر كل شيء نهيت عنه فامنعهم عنه من فعله[1]».

المسيحيون هم الضحية الأمثل للمسلمين، إنهم يسرّحون عليهم طاقتهم الحربية وعنفهم الدموي بصفة لا يمكن وصفها إلاّ بالنازية، وكأنهم مصمّمون عن قصد على وأد الديانة المسيحية وإبادة أهلها. أبو عبيدة الجراح، صالح أهل الشام الذين أغلبهم من المسيحيين واشترط عليهم شروطا في قمة الاذلال والعنصرية: «اشترط عليهم حين دخلها .. على أن لا يحدثوا بيعة ولا كنيسة، وعلى أن عليهم إرشاد الضال، وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم، وأن يضيفوا من مرّ بهم من المسلمين ثلاثة أيام، وعلى أن لا يشتموا مسلما ولا يضربوه، ولا يرفعوا في نادي أهل الإسلام صليبا ولا يخرجوا خنزيرا من منازلهم إلى أفنية المسلمين، وأن يوقدوا النيران للغزاة في سبيل الله، ولا يدلوا للمسلمين على عورة، ولا يضربوا نواقيسهم قبل أذان المسلمين ولا في أوقات أذانهم، ولا يخرجوا الرايات في أيام عيدهم، ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم ولا يتخذوه في بيوتهم. فإن فعلوا من ذلك شيئا عوقبوا وأخذ منهم[2]».

---

(١) ن. م، ص، ١٢٧. ١٢٨.
(٢) ن. م، ص، ١٣٨.



التهجير الجماعي للمسيحيين قام به الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، الذي أجلى مسيحيي نجران اليمن «وأسكنهم بنجران العراق[1]»، لماذا؟ لأنه «خافهم على المسلمين[2]». أطفال ونساء وشيوخ قطعوا ألف ومائتي ميل من الفيافي والصحاري في حر الصيف ارضاء لنزوات أمير المؤمنين. وهؤلاء التعساء حينما جاؤوا أمير المؤمنين الرابع، علي بن أبي طالب، يترجّونه أن يعيدهم إلى أرضهم فما كان منه إلاّ أن نهرهم وأذلهم، وكأنهم لا يعلمون أن المسلمين قلوبهم قاسية ولا يرحمون إلاّ أمثالهم عملا بقول القرآن «أشداء على الكفار رحماء بينهم». والواقعة المأساوية يرويها أبو يوسف على هذه الشاكلة: «أتى أسقف نجران عليّا رضي الله عنه ومعه كتاب في أديم أحمر. قال: «أسألك يا أمير المؤمنين خطّ يدك وشفاعة لسانك. يعني لما رددتنا إلى بلادنا»، فأبى عليّ رضي الله أن يردّهم وقال: «ويحك إن عمر كان رشيد الأمر»[3]».

المسيحيون عليهم أن يُقبِروا أنفسهم أحياء، أما أهل الرّدة وعابدوا الأوثان من العرب، فقد تكفل المسلمون بوأدهم كلّيا. هؤلاء الناس لا مكان لهم في الدولة الإسلامية، والحكم فيهم، يقول أبو يوسف: «أن يُعرض عليهم الإسلام، فإن أسلموا وإلاّ قتل الرجال منهم وسبي النساء والصبيان[4]». هذا هو قانون الإسلام: الإبادة. إن أرض العرب مستباحة للمسلمين يفعلون فيها ما يشاؤون، يعني يبيدون الرجال كافة ويسبون النساء والأطفال. قال أبو يوسف: «أرض العرب مخالفة

---

(١) ن. م، ص، ٧٣.
(٢) ن. م، ن. ص.
(٣) ن. م، ص، ٧٤.
(٤) ن. م، ص، ١٢٩.



لأرض العجم من قِبَل أن العرب إنما يُقاتَلون على الإسلام، لا تُقبل منهم الجزية ولا يُقبل منهم إلاّ الإسلام[1]».

العجم مخيّرون بين أمرين: إما أن يسلموا أو يعطوا الجزية صاغرين مُهانين، أمّا العرب فإن حالتهم أتعس، يجب أن يختاروا بين الإسلام أو القتل ولا ثالث بينهما: «وليس يشبه الحكم في العرب الحكم في العجم لأن العجم يُقاتَلون على الإسلام وعلى إعطاء الجزية، والعرب لا يقاتلون إلاّ على الإسلام، فإما أن يسلموا وإما أن يُقتلوا[2]». أين الدليل؟ موجود في سيرة محمد وصحابته وخلفائه: «لا نعلم أن رسول الله ولا أحدا من أصحابه ولا أحدا من الخلفاء من بعده أخذوا من عبدة الأوثان من العرب جزية، إنما هو الإسلام أو القتل. فإذا ظهر عليهم سبي النساء والذراري كما سبى رسول الله يوم حنين ذراري هوزان ونساءهم[3]».

هذا الإجرام يعيد تأكيده أبو يوسف في كل صفحة، وهذه المرة يُفصّل كيفية تقسيم الغنيمة طبقا لآيات القرآن: «وليس على الرجال من أهل الردة ولا من عبدة الأوثان سبي ولا جزية إنما هو القتل أو الإسلام. وكل من كان عليه القتل أو الإسلام فظهر الإمام على دارهم سبى الذراري وقتل الرجال وقُسّمت الغنيمة على مواضع قسمة الخمس لمن سمى الله تعالى في كتابه وأربعة أخماسه لمن شهد الوقعة من المسلمين[4]».

إنها حرب شاملة (totalen Krieg) كما يسميها الرايخ الهتلري: قتل وحرق وإتلاف للمحاصيل وكل ذلك في سبيل الله. وقد كَرِه قوم

---

(١) ن. م، ص، ٦٦.
(٢) ن. م، ن. ص.
(٣) ن. م، ن. ص.
(٤) ن. م، ص، ٦٧ ـ ٦٨.



التحريق في بلاد العدوّ وقطع الشجر المثمر والنخل، هذا ما يجب أن يكون عليه آداب القتال، لكن بالنسبة لأبي يوسف هناك حل ثان لا يقل مشروعية من الأول، حيث أن آخرين لم يروا به بأسا: « واحتجوا في ذلك بقوله عز وجل «ما قطعتم من ليّنة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليُخزي الفاسقين» وقوله تعالى في كتابه العزيز «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين» وبما فعله جرير من التحريق لذي الخلصة (معبد وثني) وأن النبي لم يعبْ ذلك عليه ولم ينكره». أما أحسن ما سمعه أبو يوسف في هذا الشأن، على حد زعمه، هو أن تقام الحرب الشاملة ويتم إفناء العدوّ بكل الوسائل المتاحة «**لا بأس أن يُقاتَل أهل الشرك بكل سلاح وتُغرَق المنازل وتُحرَق بالنار ويُقطَع الشجر والنخل ويُرموا بالمجانيق . . . وأن يُتبَع مُدبرهم (يعني الهارب) ويُذَفّف جريحهم (يُقضى على الجريح) وتُقتل أسراهم**[1]».

إنها بيداغوجيا الإرهاب التي فعّلها النازيون في الجبهة الشرقية خلال اجتياحهم لروسيا والتي أودت بحياة ٢٥ مليون من الروس، الإرهاب الإسلامي لا يختلف قيد أنملة عنه في الشكل والمضمون، ونص أبي يوسف، عدا الشهادات التاريخية المبثوثة في كتب المسلمين، تثبتُ ذلك.

٧. لعنة الأديان

إن الدّمار الهائل الذي أحدثته الأديان والعنف الدموي الذي بثته أينما حلّت منذ أكثر من ألفي سنة، يُذهل العقول الحصيفة، ويجعل الحكماء، إن لم ينكروا وجود الله ويدينوا بالدين الطبيعي، يعتقدون أن الله، الخير الأسمى، هو أعظم من أن يكون فاعلا لشيء في غاية القُبح

---

(١) ن. م، ص، ١٩٤.



مثل الأديان التوحيدية. فهو لم يُوحِ للإنسان إلاّ بالقانون الطبيعي، ولكن أذهانا عدوّة لراحة البشرية (الأنبياء والدجالون والمصلحون الدينيون) جاءت في جُنح الظلام (العبارة لِبَايل) لزرع الفتنة في حقل الدين الطبيعي، بإقامة عبادات خاصة، يعرفون جيّدا أنها ستكون بذورا دائمة لحروب، ومذابح ومظالم فضيعة[١].

يجب أن نقول ذلك لأنه صحيح: وحشية الأديان التوحيدية، تجعلنا نحكم عليها بأنها أبشع وأفضع من الوثنية، ويجوز لنا القول بأنها دمّرت ليس فقط أخلاق الناس بل طبيعتهم الانسانية، فأصبحوا كالوحوش الضارية لا يلويها عن بلوغ أهدافها أي قانون وأي عرف إنساني. مَن الأفضل يا ترى: الوثنيون أم المتدينون؟ أنا أحاججهم بأقوال الوثني شيشرون التي لا نجد لها مثيلا لا في القرآن ولا في

---

(١) هذه عبارات بايل، وأظن أنها تنطبق على كلّ الأديان، خصوصا التوحيدية، منها.

P. Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le regne de Louis le Grand*, in Ibid, p. 338. « Je voudrais que vous entendissiez ceux qui n'ont d'autres religions que celle de l'equité naturelle. Ils regardent votre conduite comme un argument irréfutable, et lorsqu'ils remontent plus haut et qu'ils considerent les ravages et les violences sanguinaires, que votre religion catholique a commises pendant six ou sept cens ans par tout le monde, ils ne peuvenet s'empêcher de dire, que Dieu est trop bon essentellement pour être l'Auteur d'une chose aussi pernicieuse que les religions positives; qu'il n'a révélé à l'homme que le droit naturel; mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie da,s le champ de la religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, qu'ils savaient bien qui seraient une semence éternelle de geurres, de carnages et d'injustices. Ces blasphêmes font horreur à la conscience; mais votre Eglise en répondra devant Dieu, puisque son esprit, ses maximes et sa conduite les excites dans l'âme de ces gens-là ».



التوراة ولا في الإنجيل. قال: «الطبيعة لم تكتف بِمَنح الإنسانية العقل عموما، بل منحتهم أكثر العقول استقامة والذي هو ليس شيئا آخر غير القانون، مِن حيث يأمر أو ينهى . . . إن الحس المشترك أولج في نفوسنا المعاني الأولى للأشياء وأعطانا معرفة عامة، بإتّباعها نسند إلى الفضيلة ما هو صادق وإلى الرذيلة ما هو مخجل. إن نفس هذا الحس المشترك، أو النور الطبيعي، الذي أُودِع في البشرية قاطبة، من أي أمة كانوا، هذه المشاعر الموحّدة، لكي نقبل ما هو خير ونرفض ما هو شر». في أي بلد، يتساءل شيشرون «لا نُحبّذ الرقة، والطيبة، والاعتراف بالجميل؟ وفي أي مكان لا نشعر بالنّفور من المستكبرين والأشرار والقُساة وناكري الجميل؟ . . . القانون هو إذن أوّل عقل مجبول في الطبيعة، والذي يحدد الأشياء التي ينبغي فعلها ويمنع تلك التي لا ينبغي القيام بها. وكان من الواجب أن يوجد ذاك القانون الذي، بتَجَنُّبِه الرذيلة وباختياره الفضيلة، غدا مصدر التعاليم التي نحن بحاجة إليها لحسن بقائنا[١]». قارنوا بين الكتب المقدسة لأهل الأديان وتعاليمهم العنيفة، ضعوا صوب أعينكم أعمالهم الشنيعة، ووازنوا بين تعاليم الأخلاق الإنسانية لشيشرون وبين ما يطرحه أنبياء الله، واستنتجوا بأنفسكم من منهما الوثني الكافر وعدو الإنسانية[٢]. لا بل إن شيشرون، إذا أردنا أن نضع المسألة في حقل الورع والتديّن، يبدو أكثر تدينا واحتراما للإله من أهل الأديان. قال إن القانون الأولي للإجتماع البشري هو ثابت ولا يتبدّل بحسب النزوات الإنسانية أو الإلهية. فهذا

---

(١) Cicéron, *Des lois*, in *Œuvres*, t. IV, p. 370.

(٢) في ما يخص النزعة الإنسانية عند شيشرون، انظر:

E. Bréhier, *Sur une des origines de l'humanisme moderne: le "De Officiis" de Cicéron*, in Id, *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955, pp. 131- 134.

القانون، حسب الفلاسفة، «روح الله ذاته الذي بعقله الأسمى يدفعنا إلى فعل ما يجب فعله أو ترك ما يجب تركه. ومن هذا القانون تشتق نُبلها، تلك التي منحتها الآلهة إلى الجنس البشري، والتي هي ليست شيئا آخر غير العقل . . . الذي يأمر بفعل الخير وينهى عن ضدّه . . . لذلك فإن كل واحد توصل إلى معرفة نفسه، سيشعر في كنانه أن فيه شيئا إلهيا، أي ذاك العقل الذي يأمر بالخير وينهى عن الشر. سيرى أن روحه مودوعة في جسمه، كصورة من الآلهة محفوظة في محراب معبد. ويجتهد بهذه الرؤيا باستمرار في التأمّل وفعل شيء جدير بالآلهة التي منحته تلك الهدية».

بعد هذه الخواطر الأصيلة المستمدة من قلب إنسان «وثني» يشهد عاليا لصالح الطبيعة الإنسانية، ويُبيّن أنه يكفي أن يكون الإنسان إنسانا لكي يَعرف ما هو القانون والفضيلة، الحكمة والحصافة، ويميّز بين ما ينبغي فعله مما ينبغي تركه، أقول بعد هذه الشهادة ألا يحق لنا أن نستنكر أوامر يهوه في التوراة بقتل من يعبد إلها غيره؟ مَن الذي لا يسمع دون أن ينتفض أقوال المسيح الواردة في لوقا ويوحنا بذبح وحرق أعدائه؟ من الذي لا يقشعرّ من قول محمد إن رزقه على رمحه وإن الله أُمره بقتل الناس حتى يؤمنوا؟ هل يمكن أن تُخرّب الطبيعة الإنسانية بهذه الصيغة وتُدَمّر إلى هذا الحدّ؟ وهل من طريق آخر لإنزال البشرية إلى مرتبة الدّواب؟ هل يمكن لإنسان بسيط أن يجهل واجباته تجاه أمثاله بهذه الطريقة؟ أليس من العار على مؤمني الأديان الذين ينظرون إلى البشرية من أعلى إلى أسفل ويعتبرون أنفسهم أسياد الجنس البشري أن وثنيّا مثل شيشرون يُعطيهم درسا في الأخلاق؟

وإذا لم يَكْفِ المؤمنين درس شيشرون فيمكن محاججتهم بوثني آخر (في الحقيقة ملحد) وهو المؤرخ اليوناني بوليبيوس. لو قارنّا أعمال التقتيل المرعبة التي قام بها أنبياء بني إسرائيل، أو تلك الغزوات



التي قام بها محمد وواصلها أتباعه، أو البشاعة التي اقترفها المسيحيون في حروبهم الصليبية، مع ما يقوله لنا المؤرخ بوليبيوس لأدركنا البون الشاسع بين الوحشية والإنسانية، بين التحضّر والهمجية. يقول هذا المؤرّخ الحكيم: «إن القيام بالتدمير العشوائي للمعابد والتماثيل وجميع الأغراض المقدسة، يجب أن نعترف بأنها أفعال طبع عنيف ومزاج غاضب. الرجال العادلون، في واقع الأمر، لا يجب عليهم القيام بالحرب ضد أولئك الذين يُخطئون، من أجل تدميرهم وإبادتهم، لكن لتعديل وتصحيح أخطائهم وألا يَقتلوا جنبا إلى جنب مع الجناة، أولئك الذين لم يرتَكِبوا أي خطأ، بل رفع ومساعدة، سوية مع الأبرياء، أولئك الذين يُعتقد أنهم مذنبون». إن أعمالا وحشية من هذا القبيل، حسب بوليبيوس، يختصّ بها «الطاغية ـ الذي يتصرّف كشرّير، للسيطرة بالارهاب على أولئك الذين يرفضون طاعته ـ بحيث يغدو مكروها وكارها لرعيّته[1]».

ومهما كانت أسباب الحرب ومنافعها المزعومة فإن السلم أفضل منها بكثير. هذه حقا دروس يقدّمها من لا يؤمن بالانبياء ولا بالوحي ولا بالكتب المقدسة، ومِن المذهل أننا لا نجدها في الشق الآخر، أي عند من يؤمن بالله والأنبياء ويُقدّس كتُبه: « الفوز على الأعداء في الشهامة والعدالة لا يجلب فائدة أقل، ولكن أكثر من الانتصارات التي تتحقق عن طريق السلاح. في الواقع، هذه الإنتصارات تُذعن المهزومين بالقوّة، الأخرى بمحض الإختيار، هؤلاء يَرُدّون (الأعداء)

(١) بوليبيوس، أفكار حول التاريخ والسياسة، مختارات أتيليو روفيري، فوسي، فيرانتسي ١٩٥٤

Polibio, *Pensieri sulla storia e sulla politica*, a cura di Attilio Roveri, Ed. Fussi, Firenze 1954, p. 35.



إلى الطريق السوي، ولكن مع خسائر فادحة، أولئك يُوجِّهون مَن أخطأ، دون ضرر، نحو الطريق السويّ[1]».

الحرب هي شرّ في ذاتها ولذاتها، ولا يمكن أن تُحمد عواقبها حتى لمن بدأ بها. لقد أقام المؤرخ بوليبيوس هذا التشبيه الرائع. قال: «مثل النار التي حينما تُضرَم في الهشيم لا يُمكن السيطرة عليها، لكنها تَتغذّى حيث تحملها الصدفة، مُوَجَّهَة بقوّة الريح وبطبيعة المادة الملتهبة لذلك فإنها، غالبا دون توقّعها، تنقلب ضد من أضرمها. هكذا هي الحرب، فبمُجرّد إضرامها، تُدمّر أحيانا أولئك الذين بدؤوا بها وتنتشر لتَلتَهِم كل ما يصادفها، متجدّدة ومتقوّية، مثل النار بالريح، وبغباء أولئك الذين يقتربون منها[2]».

إن حرب الإبادة الجماعية هي أبشع ما يمكن أن يُنقش في ذاكرة المغلوبين، ويجب بالتالي إدانتها وشجبها: «أنا لا أوافق، لا بل يبدو لي أنهم يتصرّفون بمثابة الحمقى أولئك الذين يحقدون على البشر إلى حدّ تدمير ليس فقط المحصول السنوي للأعداء، بل قطع الأشجار وتدمير المنازل دون أن يُترك لهم الفرصة لتغيير رأيهم إزاء الخصوم. إنهم يعتقدون ترويع الأعداء باهلاك أرضهم وحرمانهم ليس فقط الآمال في الحاضر، بل أيضا في المستقبل، بتدمير ضروريات حياتهم، بينما هم في الحقيقة، بسبب قسوتهم، يَجلبون لأنفسهم الكراهية الدائمة من طرف أولئك الذين أهانوهم مرّة واحدة[3]».

أعطوني نصا واحدا من الكتب المقدّسة ومن تعاليم الأنبياء تُعبّر عن حكمة إنسانية مماثلة. الأنبياء وأتباعهم من المؤمنين، الذين

---

(١) بوليبيوس، أفكار حول التاريخ والسياسة، م. س، ، ص، ٥، ١٢ ـ ٢.
(٢) بوليبيوس، أفكار حول التاريخ والسياسة، ن. م، ١١. ٤، ٤.
(٣) بوليبيوس، أفكار حول التاريخ والسياسة، ن. م، ٢٣. ١٥، ١ ـ ٢.



اصطنعوا قسطا كبيرا من ذاكرتهم، لم يَكتفوا بتحويل العالم الذي نعيش فيه جحيما، كدرا، كما يقول المعرّي، بل إنهم منعونا حتى من رفع أصواتنا والتنديد بإجراماتهم.

أنا أرى أن الأديان جميعها، وخصوصا التوحيدية منها، بلا استثناء يُمكن، دون تجنّ، أن نطبّق عليها حكم ابن المقفع، الذي أصدره على الإسلام (ولكن يمكن تطبيقه على الملل الثلاث)، وأعتقد أن أصحاب العقول النيرة لا يختلفون معه في حكمه هذا. قال للمسلمين: « لا نَعلَمُ دينا منذ كانت الدنيا إلى هذا الزمان، أخْبَثُ زبدة كُلّما مُخِّض وأَسْفه في ذلك التمخيض أهلاً وأبْتر أصْلا وأمَرّ ثمْرا وأسوأ أثَرًا على أمته والأمم التي ظهر عليها، وأوحش سِيرة وأغفل عقلا وأعبدُ للدنيا واتبعُ للشهوات من دينكم[1]».

وإن تواصل الأمر على هذه الشاكلة، وهو متواصل بالفعل، فإن مآل الإسلام هو الإندثار والإضمحلال التام، كما جاء في بعض الأحاديث التي يرويها المسلمون، وأظنّ أنها أحاديث استباقية فيها حدس صادق لما ستؤول إليه الأمور عاجلا، لأن الإسلام حقا هو دين مستحيل. نحن لن نأسف على اندثار أي دين في هذا العالم (خصوصا التوحيدية منها لأنها اجرامية)، والإنسان العقلاني الحصيف يَسعد كلّما انهار حصن من حصون الخرافة وكلما ضعفت سطوته على أذهان الناس وقلوبهم.

ولا أرى نفسي إلاّ موافقا على هذه الخاطرة التي كتبها أحد المدونين العرب، سامي كاب، في موقعه على انترنت: «نهاية الاسلام

---

(١) هذه القولة لإبن المقفع وقد قالها في حقّ الإسلام ولكن يمكن سحبها على كلّ الأديان دون تمييز. أوردها، القاسم بن ابراهيم، **كتاب الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفّع**، تح ميشائيل أنجلو جويدي، مطبعة أكاديمية لينتشاي الملكية، روما ١٩٢٧، ص، ٢٨.



اقتربت وسوف يندثر إلى الأبد. سوف تخرس أصوات حمير المآذن وسوف تصبح المساجد خاربة خاوية تملأها الفئران والصراصير. وسوف لن يكون هناك غنم بيضاء تدور حول الكعبة، اقصد القحبة الاسلامية كل سنة في موسم الحج اقصد موسم الهمج. سوف لن يكون رمضان كل سنة أقصد مرضان وسوف نرتاح من رائحة الأفواه النتنة. سوف لن يكون هناك جهل ومرض وتخلف وانحطاط وعنف وإرهاب وقتل وذبح وحرق ورعب ودمار وتخريب وقهر وعدوان واستبداد وظلم وحرمان وتحقير واستغلال وسلب ونهب وسرقة وفساد. نعم سوف تكون الحياة على أفضل حال وسيعمّ السلام والحب والحرية وسيعيش الإنسان بسعادة أبدية بكرامة وعزة وإباء وهناء ورخاء. سوف ينتهي الإسلام وينتهي تاريخ أسود مؤلم مقيت قاتل مرّ على الإنسانية وأعاق نموّها الحضاري وتقدمها مئات السنين للوراء. إن مؤشر التقدم العلمي والتقني والتطور المتسارع لكل جوانب حضارة الإنسان تبشر بقرب أجل الاسلام والانتهاء منه وفتح صفحة جديدة في حياة البشرية وميلاد تاريخ جديد لها مليء بالأمل والسعادة. والحب كل الحب لمن يكره الإسلام [١]».

(١) سامي كاب، نهاية الاسلام [http://samiqab.blogspot.it/2011/07/blog-post_5780.html].




مكتبة
الفكر الجديد

III
شقاء المؤمنين

١ . سعادة الإنسان دون الله

المؤمنون، مِن أرقّهم مشاعرا ومن أكثرهم أدبا وثقافة إلى أجهلهم وأكثرهم صلافة، يَسخرون من الملحدين ويَنعون لحظهم ولحياتهم التعيسة لأنها خالية من القيم الدينية، وغير مستندة على الإعتقاد في إله خالق. أخرجوهم من الجنس البشري، شبّهوهم بالدّواب، اعتبروهم خطرا على أنفسهم وعلى المجتمع، تربّصوا بهم اضطهدوهم ودَعَوا إلى إبادتهم.

فهذا الرياضي باسكال، يزعم أن الإنسان دون الله لا قيمة له، وهو غارق في التعاسة والبؤس، وليس الإنسان دون الله فقط بل البشرية قاطبة ترزح في حالة تعاسة رهيبة. ومن قبله بقُرون كتب إينوسانس الثالث كتابا عنوانه فقط يُحوصل محتواه: «في كره العالم (De contemptu mundi). أو في بؤس الحالة الإنسانية[١]».

الغزالي بنفس هذه اللهجة يقول إن الدنيا هي العدوّ اللدود لله،

---

(١) Innocentii III, *De contemptu mundi, sive de miseria humanae conditionis*, Libri tres, edidit I. H. Achterfeldt, Bonnae, apud E. Weber, MDCCCLV



وللمؤمنين والكفار على حد سواء. الدنيا «عدوّة لله وعدوّة لأولياء الله وعدوّة لأعداء أولياء الله[1]». إنها ورطة للجميع، ومع ذلك فقد خلقها الله على هذه الصورة. ولكنه بعد أن أوجدها من العدم، كأنه ندم على فعلته تلك، فتَركها في حالها «ولم ينظر لها منذ أن خلقها[2]». لأن الدنيا على حد قول الغزالي «قطعت الطريق على عباد الله». هذا على الرغم من أن المسلمين يعتقدون أن الدنيا هي بلاغ للآخرة، يعني أنها الشرط الذي بدونه لن يتحقق الخلاص الأخروي. وهم في الواقع يعانون شرخا نفسيا في حياتهم العملية والروحية، ووضعيّتهم هي أقرب إلى وضعية الإنسان المصاب بالفصام النفسي: منغمسون في الملذات الجسدية، أحلّ لهم الله التمتّع بالجنس واتّخاذ أكثر من زوجة، فضلا عن العدد اللامحدود من الجواري المسبيات، ثم وعَدهم في الجنة بجميع الملذّات، واتخاذ عدد كبير من النساء، حلال عليهم أن يجمعوا الأموال وأن يستثروا دون حدّ، وفي مقابل هذه الإمتيازات واجب عليهم القيام بخمس صلوات في اليوم، يصومون شهرا كاملا في عز الحرّ، يقطعون مسافات طويلة للحجّ، يحملون السلاح، يُقتَلون ويَقتُلون لإدخال الناس عنوة في دينهم.

ومع ذلك تبقى الدنيا في أعينهم « ملعونةٌ، وملعون ما فيها»؛ جيفة متعفنة مرمية في القمامة أهون على الله من شاة ميّتة، بل هي لا تعدل حتى جناح بعوضة. ويُروى أن الله لما أهبط آدم إلى الأرض قال له: ابْن للخراب ولِدْ للفناء. المسلم يجب عليه أن يختار بين شيئين متضادّين، إما الدنيا أو الآخرة ذلك لأنه: «لا يستقيم حبّ الدنيا

---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت ١٩٩٩، ج. ٣، ص، ١٧٤.

(٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ن. م، ص، ١٧٤. (بتحوير بسيط)



والآخرة في مُؤمن كما لا يستقيم الماء والنار في إناء واحد[1]». لا يجب أن نَبنِي شيئا في هذه الدينا أو نطمح إلى الاستقرار فيها وتَرك ميراث للأجيال الآتية بعدنا. فمَثَل الدنيا كمَثَل البحر: مَن هو المعتوه الذي يبني على موج البحر دارا؟ «تِلكُم هي الدنيا فلا تتخذوها قرارا» حسب قولة مأثورة للمسيح، أوردها الغزالي ولا ندري من أين استقاها. وقال أيضا لحوارييّه: ابغضوا الدنيا يَحبّكم الله. إن أكبر الكبائر هو حبّ الدنيا، على حدّ قولة للإله أوحى بها إلى موسى: يا موسى لا تَركُنَنّ إلى حبّ الدنيا فلن تأتِيَني بِكبيرة هي أشدّ منها[2]. المسلم، لكي يَصلُح حاله، عليه أن يَقوم بعملية مقايضة في اتجاه واحد ويعمل بنصيحة لقمان: «يا بنيّ بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا، ولا تَبع آخرتك بدنياك تخسرهما جميعا[3]». مالك بن دينار سمى الدنيا «سحّارة» وقال: «اتّقوا السّحارة فإنها تسحر قلوب العلماء». المسلم يجب أن يعيش في تعاسة طوال حياته، وهذه هي الحالة الطبيعية، لأن الحالة النقيضة، أي حالة السعادة، هي النشاز الذي ينبغي تجنّبه كما يتجنّب أحدهم «الجيفة إذا مرّ بها أن تُصيب ثوبه[4]». يجب عليه أن ينسى الفرح، والضّحك والإطمئنان والنصب: «عجبا لمن يعرف أن الموت حقّ كيف يفرح؟ وعجبا لمن يعرف أن النار حقّ كيف يضحك؟ وعجبا لمن رأى تَقلّب الدنيا بأهلها كيف يَطمئنّ إليها؟ وعجبا لمن يعلم أن

---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ن. م، ص، ١٧٧.
(٢) الغزالي، الإحياء، ن. م، ص، ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٣) الغزالي، ن. م، ص، ١٨٠.
(٤) التشبيه للغزالي، على لسان واحد اسمه الفضيل بن عياض: «لو أن الدنيا بحذافيرها عُرضت عليَّ حلالا، لا أُحاسَب عليها في الآخرة لكنتُ أتقذّرها كما يتقذّر أحدكم الجيفة إذا مرّ بها تصيب ثوبه».



القدر حقّ كيف ينصب؟[1]». إن العلاج الوحيد من داء الدنيا هو «الإيمان باليوم الآخر وبما فيه من عظيم العقاب وجزيل الثواب». المؤمن إذا رأى «حقارة الدنيا ونفاسة الآخرة استنكف أن يلتفت إلى الدنيا كلّها وإن أعطِيَ ملك الأرض من المشرق إلى المغرب. وكيف وليس عنده من الدنيا إلاّ قدر يسير مُكدّر مُنغّص، فكيف يفرح بها أو يترسّخ في القلب حبّها مع الإيمان بالآخرة[2]».

من البديهي أنه إذا احتقر المرء الدنيا بهذا الشكل فسيحتقر حتما كلّ ما تَبِعها بما في ذلك فعاليات الإنسان الرّفيعة وخصوصا النظرية منها، ولن يبحث إلاّ عن الخلاص بالتعبّد، وأداء الفرائض التي تُوجبُها ملّته. الفلاسفة يقولون إن العلم المجرّد يرفع من مرتبة الإنسان ويكسبه نورا وسعادة لا يطمح بعدها إلى شيء آخر. لكن هذا الأمر، في نظر مَن يحتقر الدنيا، ويُعلي من شأن ما يسمّى بالآخرة، هو خطأ جسيم. النشاط النظري وحبّ الإطلاع، والنّهم الفكري لا تنفع في شيء ولا توصل إلى نتيجة صالحة، فالخلاص في العالم الآخر، يأتي من العمل، يعني التعبّد، أو كما قال الجُنيد من «رُكيعات رَكعناها في جوف الليل[3]». إن تقديم العلم النظري على العبادات هو بمثابة تقديم المشغلة على المنفعة. إنّك «لو قرأتَ العلم مائة سنة وجمعتَ ألف كتاب[4]» ـ يقول الغزالي في نصيحة لأحد تلاميذه ـ ولو «أحييتَ الليالي بتكرار العلم ومطالعة الكتب وحرمتَ نفسك من النوم[5]» فلن

---

(١) الغزالي، ن. م، ص، ١٨١.

(٢) الغزالي، **الإحياء**، ج. ٤، ص، ٣٨٨.

(٣) أبو حامد الغزالي، **أيها الولد**، ضمن: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، المكتبة التوفيقية، القاهرة ـ مصر، [د. ت]، ص، ٢٧٥.

(٤) أبو حامد الغزالي، **أيها الولد**، ن. م، ص، ٢٧٥.

(٥) أبو حامد الغزالي، **أيها الولد**، ن. م، ص، ٢٧٦.



تنال مرضاة الله ولن تفوز بالخلاص في الآخرة. إن العلم بلا عمل جنون والعمل بلا علم لا يكون، ومِن الأكيد جدًا أن العلم هنا هو الفقه بأصنافه، والعمل هو العبادات الإسلامية. وهذا غير مستغرب لأن العلوم اليونانية هي العدوّ اللدود للمؤمنين. إنها فكرة قارّة عند الفقهاء منذ القديم وقد عبّر عنها الشافعي في هذه الأبيات القطعيّة: «كل العلوم سوى القرآن مشغلة .. إلاّ الحديث وإلاّ الفقه في الدين .. العلم ما كان فيه قال حدّثنا .. وما سوى ذلك وسواس الشياطين». أيها الولد، يقول الغزالي بلهجة تهديد وزجر: « أيّ شيء حاصل لك من تحصيل علم الكلام والطبّ والدواوين والأشعار والنجوم والعروض والنحو والتصريف؟»، لا شيء، بمقياس ديني بحت. إن هذه العلوم هي في الحقيقة «تَضْييع للعمر بخلاف ذي الجلال[1]». النصيحة الوحيدة، على أنقاض هذه الغوايات الدنيوية التافهة، هي معرفة طاعة الله وعبادته. الطاعة والعبادة، يتركّزان فقط في «متابعة الشارع في الأوامر والنواهي، بالقول والفعل[2]».

إينوسانس الثالث في كتابه أعلاه (كره الدنيا)، يسخر هو بدوره من العلماء بصفة جدّ رهيبة. قال «إن الحكماء المحقّقون، يفحصون في السماء العالية، والأرض الممتدّة، وفي البحار العميقة، يناقشون كل شيء، يعلّمون ويتعلّمون. ولكن ما الشيء الذي يجنونه من هذه المهنة سوى المشقة والألم وعذاب النفس؟[3]». أحد الكتاب المسيحيين في عصر الغزالي، يُكرّر نفس النصائح التي أسداها الغزالي إلى تلميذه. قال: «أي شيء حاصل لك (quid prodest tibi) بالجَدل في عمق

---

(١) ن. م، ص، ٢٧٧.

(٢) ن. م، ص، ٢٧٨.

(٣) Innocentii III, *De contemptu mundi, sive de miseria humanae conditionis*, ibid, p. 29.



أسرار الثالوث، إذا كان يَنقصك التواضع، الذي بدونه لن تنال رضاء الثالوث؟ هذه هي الحال: الخطابات العميقة لا تُكوّن الرجل الصالح والعادل، لكن حياة فاضلة تجعل الإنسان قريبا من الله[١]». ثم يقول في لهجة شبيهة بلهجة الغزالي: «أُفَضّل الشعور بالمهانة بدل معرفة حَدّها. العلم بالكتاب المقدّس كلّه، والعلم بأقوال الفلاسفة كافة، ماذا يفيدك دون رحمة الله ونعمته؟». كلّ شيء فاسد إلاّ محبّة الله وطاعته هو وحده (amare Deum, et illi soli servire). هنا تكمن أعلى مراتب الحكمة: التوق إلى مملكة السماء «باحتقار الدنيا (per contemptu mundi)[٢]». ومرّة أخرى فإن نفس اعتراض الغزالي ضد العلم النظري نجده تقريبا على حرفيّته عند هذا الكاتب المسيحي: «إن حبّ المعرفة طبيعيّ في الإنسان: لكن ماذا تنفع المعرفة دون خوف الله؟ إن مُزارعا متواضعا هو أكملُ من عالِم مُترفّع يُهمِل نفسه لكي يَعتَني بالفحص في حركة الأجرام... مهما امتَلكتُ من معرفة بالمخلوقات، دون أن أكون في حالة رحمة، فلن تنفعني أمام الله الذي سيحاسبني عمّا فعلته». النصيحة هي هذه: اكبح جماح إرادة المعرفة (sciendo desiderio) لأن فيها كثيرا من أسباب الملهيات والخداع. الحقيقة هي أنه كلّما كان علمك «أوسع وأعمق، كلّما كان حسابك أعسر إذا لم تعش بنفس القداسة».

٢. رهان باسكال

إن المؤمنين، نظرا لتعاستهم الحادّة، والمشقّة الكبيرة التي يجدونها في الالتزام بتعاليم دينهم، وتأدية الفرائض الثقيلة على

---

(١) *Imitazione di Cristo*, BUR, Milano1998, p. 15.

(٢) *Imitazione di Cristo*, Ibid, p. 16.



نفوسهم، يَميحون إلى ثلب الدنيا، والتهجّم على أمثالهم، ويحاولون أن يَجرّوا إلى صفّهم أكثر عدد من الأتباع. فكأنّ لسان حالهم يقول: لن نَدَع واحدا يعيش في سعادة أو يَطمح إلى تحقيق أسباب الحياة الكريمة في هذه الدنيا. كيف لا ونحن معذّبون في أجسادنا، وضمائرنا تحترق في كلّ لحظة، وبؤسنا النفسي يتفاقم يوما بعد يوم، والآخرون يَنعمون بالرّاحة النفسية ويحققون السعادة في دنياهم. يجب توحيد البشرية على حالة واحدة، أي البؤس النفسي والتعاسة والغمّ وتعميمها على الجميع دون استثناء.

المؤمن باسكال بالغ في احتقار الدنيا، وأمعن في الازدراء بالبشرية. ولم يجد أمامه من تشبيه للوضع الإنساني إلاّ هذا التشبيه المفزع. قال تصوّروا عددا من الناس في سلاسل مقضيّا عليهم بالموت جميعا «يُنحَر بعضهم على مرأى بعضهم الآخر، المُتأخّرون منهم يَرون حالهم في حال أشباههم السابقين، يَنظُر بعضهم إلى البعض الآخر بألَمٍ ودون رجاء وينتظرون[1]». وأظنّ أن لا أحد من المؤمنين يختلف مع باسكال مهما كانت العقيدة التي يتبنّاها، ومهما كانت صفات الإله الذي يتصوّره في ذهنه. لقد استعمل باسكال، كما هو الشأن في كل الأديان، تقنية الترغيب والترهيب. ودعا الناس إلى اتخاذ القرار والمراهنة، بين تعاسة دائبة أو نعيم لا يَنضب. إن الرهان محتوم «إذا ربحت فقد ربحت كل شيء، وإذا خسرت فإنك لا تخسر شيئا، فراهن إذن على أنه موجود ولا تتردّد[2]». وطبقا لذهنية الرياضي العبقري مكتشف حساب الاحتمال، يؤكّد باسكال أن من يراهن فإن حظ الربح عنده واحد، أما حظوظ الخسران، فهي لا متناهية، وبالتالي «لا مجال للتردد بل يجب

---

(١) بليز باسكال، **خواطر**، ن. م، ص، ٧٦.
(٢) باسكال، **خواطر**، م. س، ص، ٨٤.



بذل كل شيء. وعليه فمتى كنتَ مجبرا على اللعب وجب أن تجحد العقل لتحتفظ بالحياة عوض أن تخاطر بها في سبيل ربح غير متناه وشيك الحدوث كخسارة العدم[1]».

البشرية هي في خسران دائم وليس لها من مخرج إلاّ إذا أحبّت الله فقط، وإلاّ إذا بغضت نفسها؛ يجب أن نَنفر من كل شيء حولنا، أن نعيش في فرقة بيننا وبين العالم «كل ما يحملنا على التعلّق بالمخلوقات فهو شرّ، لأنه يَحُول دون أن نخدم الله إذا كنّا نعرفه، أو دون أن نلتمسه إذا كنا نجهله». لكن طبيعة الإنسان مُخَرَّبة من الأساس، ونحن على أية حال «مُفعمون بالشهوة، وإذن نحن مفعمون بالشرّ، وإذن يجب أن نكره أنفسنا، وأن نكره كل ما يحملنا على الارتباط بغير رباط الله وحده[2]». هذه هي عصارة فيلانثروبيا المتديّنين: إنهم على استعداد لاحتقار كل صغيرة وكبيرة، وتدمير العالم، وإفنائه في سبيل إلههم. لا أحد من الفلاسفة القدامى احتقر الدنيا والكون وسبّ الإنسان بهذه الطريقة التي يفعلها المؤمنون. ولئن اعترفوا عن طريق التجربة بأن هذا العالم مليئ بالشرور وأن أعمال الإنسان عرضية وغير ذات قيمة فإنهم لم يصلوا إلى حد احتقار الكون في ذاته. لا أحد من الرواقيين أو الأرسطيّين، لا أحد من الإفلاطونيين، يمكنه أن يُدين الكون بأسره[3]. إن الكون هو إله منظور، كما يقول أفلاطون في طيماوس، غاية في العظمة والجلالة، في الجمال والكمال، وحيد من نوعه. لقد جعل أفلاطون من الظواهر

---

(١) باسكال، خواطر، ن. م، ن. ص.

(٢) باسكال، ن. م، ص، ١٥٩.

(٣) انظر:

E. Dodds, *Pagan and Christian in Age of Axiety*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.



الكونية السبب في انتاج المعرفة وابتداع الرياضيات والفلسفة التي هي أعظم الخيرات للإنسان الفاني. يقول في طيماوس: «النظر حسب رأيي، كان سببا لأكبر المنافع لنا نحن البشر. لأننا لو كنا لم نر النجوم والشمس والسماء، لما نطقنا بكلمة واحدة مما قلناه عن الكون. أما الآن فإن مرأى الليل والنهار، وتعاقب الأشهر، ودورات السنين، ... قد خلقت الأعداد ومَنحتنا فكرة الزمن، وقدرة البحث في طبيعة الكون. ومن هذا [المصدر] أنتجنا الفلسفة (φιλοσοφίας γένος)، وهي الخير الذي لم يهب الآلهة الإنسان الفاني، ولن يهبوه، خيرا أعظم منه[١]».

وعلى نفس هذه الوتيرة سار أرسطو والعديد من الفلاسفة اليونانيين، فهم حتى وإن أبدوا بعض التشكك في كمال حياة الإنسان وقدرته التامة على تحقيق غاياته، فإنهم لم يمكثوا عند تلك الحالة اليائسة، وإنما شقوا السّبل وأعطوا الوسيلة للخروج من حالة القصور والبؤس. والوسيلة هي العقل، الذي يصفه أرسطو بأنه إلهي وخالد «إذ ليس عند البشر ما هو إلهي أو مبارك سوى هذا الشيء الوحيد الذي يستحق أن يبذلوا الجهد (من أجله)، وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير. ويبدو أنه وحده الخالد، وهو وحده الإلهي من كل ما ينطوي عليه كياننا[٢]». ومهما كان خطب الحياة ومهما اشتدّت المحن والبؤس فإن العقل كفيل بأن يُحرّرنا منها ويجعل حياتنا سعيدة بل مضاهية لحياة الآلهة. النتيجة هي أنه بالنسبة لأرسطو، تفعيل طاقات الذهن، أي التفلسف هو الترياق الوحيد لوجودنا، بحيث إن حياةً دون

---

(١) طيماوس ٤٧ أ ١ ـ ب ٢

(٢) أرسطو، دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص، ٦٨.



فلسفة، أي حياة محرومة من نعمة التأمل والبحث والتفكير العلمي، هي حياة ليست جديرة بالعيش: «إن حياتنا، على الرغم من أنها بطبيعتها شقية ومضنية، قد نُظّمت بفضل قدرتنا على المشاركة في هذه الملكة ـ تنظيما بلغ من الروعة حدّا يجعل الإنسان يبدو إلهيا بالقياس إلى سائر الكائنات الحية».

وفي موضع آخر من كتابه *في الفلسفة* يتعجّب أرسطو من الآراء التي تزعم بأن الكون آيل إلى الفناء، ويصف باللاعقلانية والبعد عن الحس الإنساني السليم أولئك الذين يذهبون هذا الرّأي. إنهم يحقّرون الكون ويُنزِلونه مَنزِلة المصنوعات اليدوية الإنسانية؛ كيف يمكن أن يؤول إلى الزوال هذا الإله المنظور الرّحب الذي يحتوي على الشمس والقمر، والنجوم؟ يقول بِنَبْرة ساخرة، بأنه في وقت ما كان يخشى على منزله التهديم بسبب الرّياح العاتية أو العواصف القويّة أو مُرور الزمن أو لإهمال صيانته اللاّزمة، لكنّه الآن تحدوه رهبة أقوى جرّاء أولئك الذين، بواسطة تعاليمهم، يحاولون تدمير الكون بأسره[(١)].

لقد استعمل باسكال، من موقفه الإيماني المتشائم، نفس تقنية الترغيب والترهيب التي اعتادها المسلمون. فهم يضعون الناس بين خيارين كلاهما خيالي، مدقع نظريا، وفاسد فلسفيا وعلميا.

لكن ما يشدّ الإنتباه في خواطر باسكال (وهذا الحكم ينسحب على المؤمنين من أهل الملل الأخرى)، هو الطريقة العنيفة التي يصوّر بها الجنس البشري. لقد وصفه فولتير، بكاره البشر العظيم، وقال إن باسكال يسبّ الإنسانية كما يسب أعداءه اليسوعيين. وقد اعترف

---

(١) فيلون الإسكندراني، في قدم العالم، ذكر في:

Aristotele, Della filosofia, introduzione, testo, traduzione e commento di Mario Untersteiner, Edizione di storia e letteratura, Roma 1963, p. 35.



أصحابه من بور رويايال أن «حُبّه الجمّ وتقديره المتفرّد اللذان يكنّهما للدين، جعلا منه ليس فقط غير قادر على تحمّل من يُريد تهديمه والقضاء عليه كليا، بل حتى خدشه وافساده في أدنى جزء منه. بحيث إنه أراد إعلان الحرب على كل أولئك الذين يتهجمون على حقيقة الدين وقداسته، يعني ليس فقط على الملحدين، والكفار والهراطقة، الذين يمتنعون عن إخضاع الأنوار الكاذبة للإيمان، والإعتراف بالحقيقة التي يُعلّمُنا إياها، بل حتى على المسيحيين والكاثوليكيين الذين، بما أنهم في جسد الكنيسة الحقة، لا يعيشون طبقا لصفاء تعاليم الإنجيل، التي قُدّمت لنا كالنموذج الذي ينبغي علينا أن نعدّل ونسيّر كل أفعالنا على أساسه[1]».

لكن هذه الحماسة لله، التي يبديها بسكال، وتخييره الإنسان بين الرهان على الخسران الدائم، الخلود في الجحيم، أو الربح الأعظم، الخلود في النعيم، جَلبَت له بين المتدينين أنفسهم انتقادات وعداوات حتى. إذ أنهم استاؤوا، من منطلق ديني، كيف أن رَجُلا فاضلا وتَقيًا يُسلم حياة الإنسان ومصيره إلى خطر مراهنة لا يدري هل هو الرابح فيها أم الخاسر.

في البداية يجب التنويه بأن فكرة الرهان قديمة في المسيحية، ونعثر عليها عند أرنوبيوس، الذي في مجادلته مع ما يسمى بالكافرين، اعترف لهم أن وعود المسيح لا يمكن التحقق منها، نظرا لأنها تتعلّق بخير مستقبلي؛ وبما أن من طبيعة المستقبليات عدم التحقق منها وفهمها، يسأل أرنوبيوس أليس من صحيح المعقول، أمام شيئين غير

---

(١) B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, Préface de Port-Royal, p. 314., cit in L. Blanchet, *L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal*, in « Revue de Métaphysique et de Morale » – T. XXVI (n. 4, 1919), p. 478-79.



مُتيَقنين، وبين انتظارين مُريبين، أن نختار تلك التي تمنحنا آمالا ما (*aliqua spes ferat*) عوضا عن تلك التي لا تمنحنا أي شيء؟

باسكال، ربما عن غير علم بسابقه، أخلص إلى نفس النتيجة، أعني حتمية الرهان. الاستنكار جاءه من أحد اللاهوتيين الكاثوليك. قال له: لقد عيل صبري لسَماعك تتعامل مع أعلى الصناعات منزلة، وتدعّم أهمّ حقيقة في العالم ومبدأ كل حقيقة، بفكرة وضيعة جدّا وصبيانية، باختزالها في لعبة الوَجه والقِفَا (jeu de croix et pile)، قادرة على الإضحاك أكثر منه على الإقناع، وبحجج واهية جدا، قائمة على دعائم هشة، وربما خاطئة بالكامل[١]. ثم يقول له «لا أدري بأي ضمير يمكنك أن تقول لشخص ملحد: لا يمكن التحقق بالعقل من أن الله موجود. أنا أعرف العديد من الناس الذين سيستاؤون استياء شديدا من سماعك التعبير بهذه اللهجة الرهيبة». إن قوّة حجة باسكال تعتمد على حقيقة هذه القضية: أن كل لاعب يُراهن بِيَقِين على الربح بلا يقين. «لكن في حقيقة الأمر، يا باسكال، لو أن الألوهية هي بهذا القدر من الأشكلة، فنحن في وضعية حرجة. كل الآباء والأزواج، إذن، الذين لا يريدون أن يلعب أبناؤهم ونساؤهم، هم ملحدون بالولادة، ... إنه من الجنون أن نراهن على أموال أكيدة محفوظة في الجيب، والتي يمكن العيش بها دون بؤس، لكي نربح أموالا غير محتملة، والتعرّض هكذا، كما يحدث غالبا، إلى خطر خسران هذه وتلك». وكما هو معلوم فإن باسكال شن حملة ضد اليسوعيّين واتهمهم بالتفسّخ الأخلاقي، بل بالنفاق واختراع فتاوى في قضايا الضمير، واستعمال الحيل الفقهية لتبرير كل من أراد أن يفعل شيئا ضد قانون الكنيسة. هذه

---

(١) Cfr, P. Bayle, art. *Pascal*, in *Dictionnaire historique et critique*, op. cit, p. 430.



التهمة يرجعها الكاتب على باسكال، ويقول له لقد سمعت أنك كنتَ عدوّا لدودا لأصحاب الحيل الفقهية السؤال هو: «من أين يأتي إذن أنك لا تدين بالمرّة لعب القمار، بل تريد أن تجعل الدين والألوهية يعتمدان على لعبة الوجه والقفا».

إن باسكال يَعرض مسألة وجود الله المهمة جدّا بالنسبة للمؤمنين، كنوع من المضاربة التجارية (spéculation commerciale)، تُعالَج بواسطة الأرقام والحسابات[١]. إنه أمر، يقول أحد اللاهوتيين الكاثوليك، صادم فضلا عن أنه مُقلق. نحن نرى، يواصل هذا الكاتب، أن هناك خطأ فادحا في الزعم بأن الإيمان ناتج عن نوع من الحساب المصلحي، حيث يَغيب فيه العقل والحجة. إن اختيار الاعتقاد في الله، لأن هذا الخيار يؤدي إلى أخف الضررين، هو بمعنى ما تقرير أنه كما لو أن الله موجود، وليس الاعتراف بوجوده. وفي هذه الحال فإن «الإيمان كإلاتزام إيجابي، قار وعقلاني، لن يوجد قط[٢]».

فولتير هو بدوره وجّه نقدا لاذعا لرهان باسكال وقال إن هذا المقطع من خواطره «غير لائق وصبياني؛ إذ أن فكرة اللعب، الخسارة والربح لا تتوافق وجسامة المسألة[٣]». من الخطأ الصريح القول: «إن عدم المراهنة على أن الله موجود، يعني المراهنة على أن الله غير موجود». لماذا؟ لأن من يشكّ، يقول فولتير، ويطلب الإيضاح، لا

---

(١) A. Valensin, *Le pari de Pascal*, in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique, T. III*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926, coll. 1583. « L'affaire de la foi, la grande affaire, nous est présentée comme une sorte de spéculation commerciale, qui se traite par chiffres ... Cela ne se laisse pas de choquer, bien plus, d'irriter ».

(٢) A. Valensin, *Le pari de Pascal*, ibidem.

(٣) Voltaire, *Lettres philosophiques*, présentation par G. Stenger, Paris, Flammarion, 2006, p. 242.



يراهن مع أو ضدّ. وبَعد، فأهمية الإعتقاد في شيء ما ليست برهانا على وجود ذلك الشيء. «أنا أعطيك ـ تقول لي ـ سلطان العالم لو اعتقدتُ أنك مُحقّ. أتمنى إذن من كل قلبي أن تكون محقا؛ لكن حتى البرهنة عليه، لا يمكنني أن أعتقدك[1]». من الأفضل أن تبدأ بإقناع عقلي، عوض أن تُدغدغ مشاعري: «من مصلحتي دون شك، يقول فولتير، أن يكون هناك إلاه؛ لكن إذا كان هذا الإله، في نَسقكم، لم يأت إلاّ لنزر قليل من البشر، إذا كان عدد المصطفين هو بهذه القلّة المفزعة، إذا كنتُ لست في شيء من أعمالي، قل لي أرجوك، ما الفائدة من الإعتقاد؟ أليست لديّ فائدة صريحة في الإقتناع بالعكس؟ بأي وجه تريد أن تريني سعادة لامتناهية، التي، من مليون إنسان بالكاد واحد منهم له الحق في التوق إليها؟ إذا أردتَ أن تقنعني، حاول طريقة أخرى، ولا تكلمني حينا على لعب القمار، رهان، وجه وقفا، وأحيانا ترهبني بالأشواك التي تزرعها على الطريق الذي أريد ويجب عليّ أن أسلكه. إن حجّتك لا تفيد إلاّ في تخريج ملحدين . . . بنفس القوة التي لها هذه الدقائق من ضعف».

إن تصوير الإنسان في حالة تيه وضياع، وكأنه يعيش وحيدا مقذوفا به في جزيرة قاحلة، دون أدنى وسيلة للخروج من حالة البؤس والوحدة، لهو تشبيه إرهابي. أنا أعجب يقول باسكال «كيف لا ندخل في حالة يأس من وضعية بائسة جدا كهذه». لكن فولتير يرد بأن البشرية ليست على هذه التعاسة الدائمة التي يصورها عليها باسكال والمؤمنون عموما. بالنسبة لي، حينما أشاهد مدينة باريس أو لندن لا أرى أي داع للسقوط في هذا اليأس الذي يتحدث عنه باسكال: أرى مدينة، يقول فولتير، لا تُشبه في شيء جزيرة قاحلة، بل هي معمورة، فاخرة،

---

(١) Voltaire, *Lettres philosophiques,* Ibid, p. 242.



متحضرة، أين يسعد فيها الناس بقدر ما تسمح به طبيعتهم. ثم «مَن هو الإنسان الحكيم المُستعدّ لِشَنق نفسه لأنه لا يعرف كيف يرى الله وجها لوجه، أو لأن عَقله لا يستطيع أن يحلّ سر الثالوث؟ يجب بالمثل أن يتملّكنا اليأس لأننا لا نملك أربعة سيقان وجناحين[١]». لماذا هذه القسوة على البشرية؟ لماذا عدم الثقة بالإنسان؟ يتساءل فولتير: «لماذا يُرَاد إرعابنا بوجودنا؟». فالوجود الانساني كما هو معلوم حسب أساطير الأديان هو وجود اجرامي، لأنه ناتج عن خطيئة أولى ـ (صبيانية وسطحية جدا، لا تستدعي في حدّ ذاتها ردّة فعل عنيفة من طرف خالق الكون) ـ اقترفها كائن أسطوري في غابر الأزمان. إن النظر إلى عالمنا، يقول فولتير، وكأنه سجن، وكل البشرية كمجرمين، هي فكرة إنسان متعصّب. باسكال يَتلذذ بتصويرنا كلنا أشرارا وتعساء؛ فهو يكتبُ ضدّ الطبيعة الإنسانية بنفس القوّة التي كان يكتب بها ضد اليسوعيين؛ يُلقي على طبيعتنا تُهَما لا تنطبق إلاّ على بعض الناس: إنه يسبّ الطبيعة البشرية بفصاحة لا مثيل لها. لكن حسب فولتير، نحن لسنا أشرارا ولا تعساء كما يصوّرنا كاره البشر العظيم هذا[٢].

وكما هو معتاد فإن المؤمنين يتحدثون عن الدين وتعاليمه دون بحث وتعمق، وهم مَحكومون دائما بالأفكار المسبقة وبالمعتقدات

(١) Voltaire, Ibid, p. 243.

(٢) Ibid, p. 245. « Il me parait qu'en général, l'esprit dans lequel M. Pascal écrivait ces Pensées, était de montrer l'homme dans un jour odieux; il s'acharne à nous peindre tous méchants et malheureux; il écrit contre la nature humaine à peu près comme il écrivait contre les jésuites. Il impute à l'essence de notre nature ce qui n'appartient qu'à certains hommes : il dit éloquemment des injures au genre humain. J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime ; j'ose assurer que nous ne sommes ni si méchant ni si malheureux qu'il le dit ».



الموروثة. فباسكال، يزعم أن شريعة اليهود وقوانينهم، هي أقدم الشرائع، أكملها، والوحيدة التي حوفظ عليها دون انقطاع في دولة ما. هذه الأفكار المتناثرة، غير صحيحة، يرد فولتير، إنه من التضليل الفاضح الزعم بأن شرائع اليهود هي الأقدم، لأن قبل موسى، مشرّعهم، كانوا يعيشون في مصر «البلد الأشهر في العالم بقوانينه الحكيمة[1]». إنه من الخطأ الفادح، الزعم كما فعل باسكال وكثير من أهل الأديان التوحيدية عموما، أن الإغريق والرومان استمدوا قوانينهم من شريعة اليهود. لا يمكن لذلك أن يكون إلاّ في بداية جمهوريتهم، لكنهم يجهلونهم تماما؛ أو في عصر ازدهارهم، لكن «كان لديهم كرها لهؤلاء البرابرة معروفا من الأمم كافة[2]».

لكن أكثر ما يشد الإنتباه هو تلك النزعة كارهة البشر التي تميز بها باسكال والتي على أساسها فضل النفور حتى من أقربائه لإرضاء حبّه لله. وهي تصرفات لم تُثر اعجاب المفكرين ولا تعاطفهم. فولتير من موقع آخر، يقول بأنه يجب حبّ المخلوقات جميعها: يجب حب الوالدين، حب الزوجة، والأبناء والوطن. المبادئ النقيضة ليس من شأنها إلاّ أن تولّد مفكرين برابرة، أو لاإنسانيين. ماذا ستكون عليه حالة الإجتماع البشري لو أن الإنسان فضّل محبة كائن وهمي على ما هو أقرب منه؟

لقد أثار تشبيه باسكال الرهيب للبشرية على أنها مجموعة من المساجين يُذبح كل واحد منهم على مرآى ومسمع الآخر، سُخط فولتير. وقال إن هذا التشبيه لَفَضيع جدا، ومبالغ فيه وغير مطابق لواقع الحال: إن المصير الطبيعي للإنسان ليس هو بأن يُسجن أو يُذبَح، بل

(١) فولتير، **رسائل فلسفية**، ن. م، ص، ٢٤٥.

(٢) فولتير، ن. م، ن. ص.



لكي يعيش ويؤدي وضائفه، ثم يموت ومنها يدخل في دورة المادة الكونية. إن البشرية، ككل الكائنات الحية الأخرى، مجعولة لكي تنمو، وتحيا لوقت ما، تُنجب أشباهها ثم تموت. يُمكن في عمل خيالي ساخر أن نُصوّر الإنسان كما نشتهي ونُمرّغه في الوحل، لكن يكفينا استعمال بسيط العقل كي نَعترف بأن الإنسان من بين الحيوانات هو الأكمل، الأسعد وهو الذي يعمّر أكثر. وعوض أن نَتَذمّر ونَشتكِي من سوء الحظ ومن قصر الحياة، يجب بالتالي أن نَغتَبط ونهنأ بسعادتنا ومُدّتها.

إن الاقتراح بشراء سعادة خالدة بثمن بخس وتفادي تعاسة بلا نهاية لا يمكنه أن يُقنع الأرواح الحرّة. لا يمكنه أن يُقنع رجلا يُفكّر مثل فرجيليوس الروماني الذي قال: «سعيد من استطاع أن يعرف علل الأشياء، وأن يدوس بقدميه كل المخاوف والقدر المحتوم وهدير الإله الجشع أقيرونت (فرجيليوس، جويروجيكا ٢)». هذه الفكرة لا تقنع من هو متيقّن من أن لا حياة بعد الموت، وإذا ما أخذ الأمر بصرامة فلسفية سيردّ على كل من ساومه أنه غير مستعدّ أن يخسر ولو درهما واحدا، لشراء العدم أو الوهم؛ وأنه لا وجه للمقارنة والتناسب بين درهم وكائن غير موجود كما بين النّقطة واللانهاية[1]. على أية حال التفريق بين الإنسان الخيّر والإنسان الشرير ليس هو الوحيد الموجود في الطبيعة. قد نجد أيضا صنفا من الناس تشبّعوا بالفلسفة إلى حدّ أنهم يعيشون في أتم الراحة في هذا العالم، دون قناعة في حياة مقبلة، بل بقناعة معاكسة. من يريد انتزاع هؤلاء الناس من وضعيتهم تلك بتقديمهم فكرة الرهان، يتصدون له بالقول إنه من باب الجنون الخروج من حالة الراحة

---

(١) انظر في هذا الشأن:

Fontenelle - Mirabaud - Dumarais, *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, MDCCXLIII, p. 9.



التي تتمثل فيها السعادة الأسمى في هذه الدنيا، للدخول في أخرى تعجّ شكوكا، مخاوف وانعدام يقين. إنه من العجرفة بمكان الركون إلى اللايقين والشك على أساس الرجاء فقط أو الخوف من مستقبل يُنظَر إليه وكأنه مجرّد استيهام؛ فضلا عن اليقين من أن لا واحد من أتباع الحزب الذي تقترحونه توصّل عن طريق معتقده أو إيمانه إلى نيل بصيص من السعادة في هذا العالم، لكن الحكماء استطاعوا الوصول إليها بفضل الفلسفة والعقل مُجرّدٌ من الأحكام المسبقة والسلطة الموروثة.

٣. جحيم المؤمنين وجنة الملحدين

هل حياة الإنسان الملحد هي فعلا مُنغمسة في التعاسة والشقاء؟ هل حياته هي حياة بهيمية نازعة للملذات والخلاعة، وراغبة فقط في تلبية غرائزها دون هدف سام أو غاية أخلاقية عليا؟ هل إنها حياة متفائلة ومشرقة تلك التي يعيشها الإنسان المؤمن في ترقّب النعيم الذي سيحوزه، لا بأفعاله، بل برحمة إله اعتباطي غير مقيدة بشيء إلاّ بمشيئته المتقلّبة؟

هات نقوم بتجربة ذهنية «افتراضية» ونقارن لقطة من حياة وأعمال وتصرفات إنسان ملحد وآخر مؤمن، ونرى مَن منهما سيخرج مُهشما بائسا تعيسا. أستعير هذه المقارنة من سيلفان ماريشال (Maréchal)، أحد العقلانيين الملحدين الذين عاصروا الثورة الفرنسية، والذي اصطدم هو نفسه بادّعاء المؤمنين من أن الملحدين تعساء لا يستفيدون شيئا من دنياهم وهم في الآخرة في خسران. ولكي يُثبت العكس، اقترح هذه المقارنة بين طبع وعادات الإنسان دون الإله (l'homme-sans-Dieu) وعادات وطبع إنسان ـ الله (l'homme-de-Dieu). قال: شاهدوا هذا الأخير «إنه يعيش باستمرار في الخوف والمهانة، مثل العبد الذي يُقبّل



السّياط التي تجلده. إذا عمل صالحا، عوضا أن يشعر باعتزاز مشروع، فهو يملك الغباء لكي يسندها إلى سيّدٍ أملاها عليه. إذا فكّر في عمل سخي، يطلب الإذن والنعمة للقيام به. طفل ضعيف، لا يجرؤ على وَضْع قَدَم أمام الأخرى، دون أن يَنظر إلى الأب، الله[١]». انظروا إلى تصرفات وحركات الإنسان المتديّن، يواصل ماريشال: قائما راكعا ساجدا، وهو يناجي ربّه، «هل هناك من كلمات أكثر سخافة أو أكثر غَفلة من تلك التي يستخدمها في صلواته؟ إذا فقَدَ زوجته أو أبناءه، فهو يشكر خالقه، لأن لا شيء يحدث دون أوامره. وفي فراش الموت، شبيه بالمجرم، يرتجف من قرب الحساب. إن فكرة إله غضوب، مُجاز ومُنتقم تمنعه من أن يُسلِم نفسه عن طواعية إلى الطبيعة. فهو يَنبذ بكل برودة أهلَه، وأصدقاءه، لكي يكون جاهزا للمثول أمام المحكمة السماوية[٢]». كيف هي هذه الحياة؟ أليست هي التعاسة بعينها. «أجل بالتأكيد ـ يقول الكاتب ـ إن حياة من هذا القبيل هي عذاب دائم، وتُحَقِّقُ في الدنيا جحيم العالم الآخر[٣]».

هذه العبارات التي وصف بها ماريشال عبادات الإنسان المؤمن، تُذكّرنا بآراء فرقة من الفرق التي انشقت عن الإسلام (الباطنية)، يصفهم الغزالي بأنهم كفار قالوا إن عبادات المسلمين من صلاة وحج وزكاة وصوم، وبالجملة كل الطقوس المفروضة عليهم، هي جحيمهم في هذه الدنيا. فالعبادات، بما هي كذلك، نِقمة على البشرية، والتكاليف جديرة فقط بالجهال والحيوانات: « إنما تَكليف الجَوارح في حَقّ مَن

---

(١) S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes*, Bruxelles, Chez l'Éditeur, Rue des Sols, 1838, p. xi

(٢) S. Maréchal, *Dictionnaire*, Ibid, p. xj – xji.

(٣) S. Maréchal, Ibid, p. xij. « Certes. Une telle existence est un perpétuel supplice, et réalise en cette vie l'enfer de l'autre monde ».



يَجري بجَهله مَجرى الحُمرِ التي لا يُمكن رِياضتها إلاّ بالأعمال الشاقة وأما الأذكياء والمُدرِكون للحقائق فدَرَجتهم أرفع من ذلك[(١)]». هؤلاء الناس يسخرون من المسلمين عن طريق القرآن نفسه، حيث يُؤوِّلون تلك الصور الرهيبة من التعذيب التي جاءت فيه على أنها أمور تخص المؤمنين في هذه الدنيا، وبالتالي فإن: «النار والأغلال عبارة عن الأوامر التي هي التكاليف فإنها موَظفة على الجهّال بعلم البواطن، فما داموا مستمرّين عليها فهم معذّبون[(٢)]».

إنسان الله لا يتنعّم بشيء في هذه الحياة، ووضعيّته هي أبشع من وضعية العبيد والسجناء[(٣)]. فالعبيد، يقول افلوطرخس، ينسون أتعابهم وقسوة معاملة أسيادهم، والسجناء يتخلّصون من ثِقَل أغلالهم إذا أخلدو للنوم. لكن لا يمكننا أن نقول نفس الشيء عن إنسان الله، لأن النوم ذاته لا يُمثل له لحظة هدنة. فعَالمُه الخرافي لا يترك لروحه الفرصة كي تتنفّس، كي تستعيد قواها وتَدفَع الاعتقادات القاتلة التي اصطنعها عن إلهه[(٤)]. إن راحة المؤمن الخرافي، يضيف افلوطرخس، شبيهة بإقامة الكافر بعد الموت، حيث تتشخّص أمامه أشباح رهيبة،

---

(١) أورده أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ٢٠٠١، ص، ٥١.

(٢) أبو حامد الغزالي، ن. م، ص، ٦٠.

(٣) انظر إلى بيت الشعر اللاذع لابن الرومي الذي حدس أن المسلمين يعذبون أنفسهم بالصيام في شهر رمضان: «إذا برّكتَ في صومٍ لقومٍ * دعوتَ لهم بتطويل العذاب. وما التبريك في شهر طويل * يُطاوِلُ يومُه يومَ الحساب فليتَ الليل فيه كان شهرا * ومَرّ نهارُه مرّ السحاب. فلا أهلا بمانع كلّ خير * وأهلا بالطعام وبالشراب». ذكره: جمال جمعة، ديوان الزنادقة، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، بغداد ٢٠٠٧، ص، ١٤٨.

(٤) Plutarque, *De la superstition*, in *Traités de morale de Plutarque I*, Paris, Charpentier 1847, p. 252.



هذابات فضيعة تَقضّ مضجعه وتُوقظه في هزيع الليل: مُرتعدا من أحلام مرعبة، يَجلد ذاته، ويُعذبها، ويصبح لنفسه طاغية أقسى من طغاة الأرض. الناس في اليقظة لا يملكون إلاّ عالما واحدا مشتركا بينهم، كما قال هيرقليطس؛ وفي وقت النوم، كل واحد يعيش في عالمه الخاص. إنسان الله، أو الإنسان المؤمن الخرافي، ليس له أي عالم مشترك بينه وبين باقي البشرية: في حال اليقظة، فهو لا يَستخدم أبدا رُشده؛ في النوم، لديه دائما شيئا يُعذبه؛ وبينما يَغطّ عقله في سبات عميق، فإن الخوف يحدّق به من كل جانب: لا يمكنه أن يفرّ منه ولا أن يتخلّص من براثينه. إن العبيد، يقول فلوطرخس، إذا يئسوا من الانعتاق فإنهم يلوذون بالفرار أو على الأقل يطالبون أن يُبتَاعوا من سيّد أكثر إنسانية؟ إلى أي سيّد يستطيع أن يَبيع نفسه إنسان الله؟ إلى لا أحد. كم هي وحشية وعبودية حياة أولئك الذين هم غير قادرين على الفرار ولا على تغيير السيّد[1].

كيف هي حياة الإنسان دون الله؟ الإنسان دون الله، بالمقارنة مع إنسان ـ الله، له تصرفات مغايرة، وفي الجهة النقيض. فلنتّبعه في إحدى أيامه: « يستفيق من أحضان زوجته أو من النوم، لكي يشهد بزوغ الجرم العظيم (الشمس)، وإثرها يُنظّم شؤون المنزل ويُرتّب أعماله. بعد أن يعطي الدروس الأولى لأبنائه، يتناول فطور الصباح مع عائلته. إثر ذلك كل واحد يتجه إلى قضاء حوائجه، وتأدية إلتزاماته [...] بممارسته ملكاته الطبيعية والمكتسبة، الإنسان ـ دون ـ الإله لا يعرف الضّجر. كل ساعة تمنحه فرصة للقيام بملاحظة ما، بتأدية عمل نافع. وكجزء لا غنى عنه من الطبيعة، فاعل مثلها، فهو ينسجم معها، لكي يؤدي واجباته التي تفرضها عليه علاقاته بباقي الكائنات. إذا جنّ

(١) Plutarque, *De la superstition*, p. 255.



الليل، يقضي لحظات ممتعة في وسط عائلته، أو مع صديق، ثم يخلد للراحة، أجرا مستحقا ليوم من التعب. تنتظره راحة ليلة كاملة، ينام راضيا لأنه لم يترك أي فراغ في يومه المنتظم بحسب مسار الشمس. كيف هو الأمر بنهاية حياته؟ إنه يلتقط كل أنفاسه لكي يتمتع بالملذات الباقية، ويُغمض عينيه إلى الأبد، لكن مع اليقين من أنه ترك ذكرى جليلة وعزيزة في قلوب أقربائه، والتي يَجني منها آخر شهادات التقدير والإعتراف. انتهى دوره، ينسحب بهدوء من الركح لكي يُفسح المجال لمُمثلين آخرين، يأخذونه كنموذج. صحيح أنه يشعر بالأسف الشديد على فراق الأحبّاء، لكن العقل يقول له إن هكذا هو النظام الخالد للأشياء. وبعد، فهو يعلم أنه لن يموت كليا. إن أب عائلة هو خالد: فهو يُبعث ويحي مجددا في كل واحد من أبنائه، وحتى آخر ذرة من جسده، لا شيء منه يمكن أن يُعدم تماما. حَلقَة غير فاسدة من السلسلة الكبرى للموجودات، الإنسان دون الإله، يحتضن كل الامتداد بالفكر، ويُعزي نفسه بنفسه، غير جاهل بأن العبور هو ليس إلاّ تحوّلا في المادة وتغيّرا في الصورة. وفي لحظة مغادرته الحياة، يُراجع في ذاكرته، إذا سنحت له الفرصة، الخير الذي كان قادرا على فعله، وكذلك الأخطاء التي كان بإمكانه تفاديها. فخور بحياته، لم يركع لأحد؛ سار في الأرض، مرفوع الرأس بخُطى واثقة، مساو للجميع، وليس له من واجب تقديم حساب إلى أي أحد إلا ضميره. حياته ممتلئة مثل الطبيعة: هذا هو الرجل (Ecce vir)[1]». إن عالم الإنسان بدون الإله، يبدو أمام عالم الإنسان المؤمن أكثر إشراقا، وأقل نكدا. فعلا «الملحدون، يواصل الكاتب، يمشون بخطى واثقة، باجتماع متساو ولطيف؛ وهم الوحيدون الذين يعرفون التلذذ بلطف واعتدال، بحسب

---

(١) S. Maréchal, *Ibid*, p. xiij-xiv.



رغبة الطبيعة، والتي يستفتونها قبل كل شيء؛ إنه من النادر أن تَجد بينهم متعصّبين وموسوسين. سعداء وراضون بأقل تكلفة، لأنهم عارفون كم هي قصيرة الحياة، ويُفضّلون بالتالي قضاءها في الوئام بدل المشاجرة وفي المحبة بدل الكره. ولذلك فإنهم لا يرون ضيرا في أن يُفكّر أحدهم بخلافهم. فلاسفة دون ادعاء، لا ينزعجون أبدا من السباب، وحتى من الإهانات التي غالبا ما يقذفهم بها رجل الله؛ إنهم ينظرون إليه كصبيّ سيء التربية[١]».

يقال بأنه لحفظ السلم الاجتماعي وترسيخ مكارم الأخلاق، وملئ فراغ القلب، من الضروري الاعتقاد في وجود الله، في خلود النفس، وفي يوم الحساب والعقاب. وإن مَن لا يتمسّك بهذه المعتقدات لا يقدر على الأعمال الصالحة ومن المحتمل أنه سيكون عنصرا خطيرا على السلم الإجتماعي. لا يمكن أن يُسخّر حياته إلا لأجل المصلحة الشخصية، والظفر بأشياء دنيوية متحولة، مثل الفخر والمجد، أو المال والثروة ورغد العيش. هذا اعتراض واهن لأن المتديّنين هم أكثر الناس شبقيّة وتلهّفا على الملذات في العالم. ألم يَسمح إله المسلمين، في القرآن، بأن يتّخذوا أربع نساء ويتلذذوا بما طاب لهم من الإماء التي يجوز لهم سَبْيها أو اشترائها من سوق النخاسة؟ ألم يَعد بزيجات عديدة حتى في الآخرة، بعد أن ينشروا ويدخلوا الجنة، بل إنهم منغمسون في جميع أصناف الملذات، على شكل مدينة الملذات الخليعة، حيث هناك الخمر والأكل والشرب والجماع (إلاّ التفكير الفلسفي). الملحد على العكس من ذلك، وعن طريق بسيط العقل، يعلم أكثر من أي أحد آخر، محدودية وزوال هذه الملذات الجسدية التي يُقبِل عليها العامي

---

(١) Ibid, p. xiv. « Philosophes sans prétention, ils ne se fachent jamais des injures, même des outrages que leur prodigue habituellement l'homme-de-Dieu; ils le regardent comme un enfant mal élevé ».



والمتدين. إن الإنسان الملحد، بصفته ملاحظا مثابرا، وصديقا متنوّرا للطبيعة، يحتاج إلى أشياء عظيمة تستثير فضوله، وتُغذّي خياله. إن أولئك الذين يدعون إلى ضرورة ترسيخ الاعتقاد في إله ما، لحَمل العامة على الطاعة وحثها على الأعمال الصالحة، هم مخطؤون في حسبانهم، لأن الله غير صالح لا للمحكومين ولا للحكّام (Dieu n'est utile ni aux gouvernés ni aux gouvernans). إن الله، يضيف ماريشال، منذ سنوات عديدة، لم يعد لديه تأثير كبير في الأولين. فالشعب ليس هو بهذا القدر من البلاهة، لكي لا يرى أن الله لا يمكن أن يكون رادعا لحكّامه المتسلّطين الطغاة. وتكفي تجربة يومية حتى نتفطّن لذلك. وبعد فإن الجميع يتقبلون اعتقاداتهم الدينية باتباع الآباء كما تقبلوها هم من أجدادهم جيل بعد جيل. إن الله، يقول ماريشال « يُشبه ذاك الأثاث القديم الذي بعيدا عن أن يساعد، فهو يُحرج فقط، لكنه يُمَرَّر من يد إلى يد، داخل العائلات، ويُحافَظ عليه بقداسة، فقط لأن الإبن حصل عليه من أبيه، وأباه من جدّه[١]».

يقال إن الإلحاد يُحطّم الأخلاق، ويفسخ القيم من المجتمع المتمدّن. كيف؟ هذا تفكير غير منسجم، بل سوء نية. أجيبوا، يسأل ماريشال: هل الإلحاد هو الذي حكم في بلاط الملوك الثلاثة (لويس ١٤، لويس ١٥، لويس ١٦)؟ هل الإلحاد هو الذي هيمن في الإتفاقية مع روبسبيار، مُضطهِد الملحدين وجلاّدهم؟ هل الإلحاد هو الذي أسس محاكم التفتيش، التي نثرت الجثث في أمريكا، والتي أمرت

(١) G. Maréchal, Ibid, p. XVIJ. « Dieu ressemble à ces vieux meubles qui, loin de servir, ne font qu'embarasser, mais que l'on se transmet de la main à la main, dans les familles, et que l'on garde religieusement, parce que le fils l'a reçu de son père, et son père de son ayeul ».



بمذابح سان بارتيليمي؟ هل هي عصبة من الملحدين، تلك القوى الملكية التي تنشر في كامل أوروبا ويلات حرب إبادة؟ القديس دومينيك، شارل التاسع، ماريا دي ميديتشيس، فيردينان، جورج الثالث هل كانوا ملحدين؟ لا بالتأكيد. لكن في المقابل، لدينا بيار بايل (Bayle) العالم المحقق، سبينوزا الفاضل، فريريه (Fréret) الحكيم، متواضع دومارسيه (Dumarsais)، أمِين هيلفيتيوس (Helvétius)، حسّاس دولباخ. كل هؤلاء الفلاسفة والكتاب لم يرفضوا الإله إلاّ لكي يخلّصوا الأخلاق من الخليط المشوّه.

الملحد هو صديق البشر، والمؤمن هو كاره البشر. الملحد يخدم الجنس البشري لأنه يحطّم الاستيهامات الضارة التي تعبث بعقولهم، لكي يرجعهم إلى الطبيعة والتجربة والعقل. إنه مفكّر، بحكم تأمله في المادة، في خواصها وضروب تفاعلاتها، لا يحتاج لتفسير ظواهر الكون إلى قوى متعالية، إلى عقول خيالية، والتي عوض أن تُجلي أسرار الطبيعة تزيدها غموضا وتجعلها غير صالحة لسعادة الإنسان. إنه من الجنون تفضيل المعلوم على المجهول، وتبجيل من يُمعن في تجهيل الناس على من يرغب في تحريرهم.

الفيلسوف فرانسيس بيكون أصاب عين الحقيقة حينما قال إن الإلحاد يترك للإنسان العقل والفلسفة والتقوى الطبيعية، والقوانين والشهرة وكل ما يمكن أن يكون بمثابة دليل للفضيلة. لكن الدين الخرافي يدمّر كل هذه الأشياء وينتصب كطاغية في أذهان الناس. ولهذا السبب فإن الإلحاد لا يولّد أبدا اضطرابات في الدّول، ولكنه يجعل الإنسان أكثر حذرا عن نفسه، مثل ذلك الذي لا يرى أي شيء بعد هذه الحياة. ويضيف إنه في الأزمان التي كان فيها الناس أميل إلى الإلحاد، كانوا أكثر هدوءا. لكن الدين ألهب دائما الأرواح وأدّى إلى أخطر



الإضطرابات والفتن، لأنه يُسكِر الشعب بالحماسة والتعصب ويسحب معه كل الحكومات[١].

إن نسق الإلحاد لا يمكن أن يكون إلاّ ثمرة دراسة مُعمّقة، وتدقيق وتحقيق لا مكان فيها للخيالات العارمة. المسالم أبيقور لم يسبّب القلاقل والفتن في اليونان؛ شِعر لوكراسيوس لم يجلب الدمار والحروب الأهلية لروما؛ مؤلفات سبينوزا لم تُثر في هولندا نفس الاضطرابات التي أثارتها مماحكات اللاهوتيّيْن غومار (Gomar) وأرمينيوس (Arminius)؛ هوبز لم يُرق الدماء في انجلترا، رغم أن في عصره، شنق التعصّب الديني ملكا. نحن نتحدّى أعداء العقل الإنساني، يقول دولباخ، أن يعطونا مثلا واحدا يبرهن بصفة نهائية على أن آراءًا فلسفيّة بحتة أو إلحادية مضادة للدين تسبّبت في تشويش السلم العامّ.

يجب أن تكون فقيرة الموارد السياسية وعديمة الأنوار، تلك الحكومات التي تعتقد أنها في حاجة إلى الدين لتسيير شؤونها. إن الثورة الإلحادية تؤسّس لسياسة رشيدة وتجذّر فكرة الأنوار، وبالتالي تُحدِث مفعولا صحيّا يعود بالنفع على النفوس الطيّبة وعلى كل المؤسسات. المهمّة الملحّة هي إذن «التحطيم التام والكامل لخطإ طويل ومُهَيمن يَتدخّل في كل شيء، يُشوّه كل شيء حتى الفضيلة؛ والذي كان مَصيدة للضعفاء، رافعة للأقوياء، حاجزا للرجال العباقرة؛ إن التحطيم التام والكامل لهذا الخطإ المديد المُهيمِن سيُغيّر وجه العالم[٢]».

---

(١) ترجمة بتصرّف. انظر:

F. Bacon, *Moral Works*, in *The Work of Francis Bacon*, C. Baldwin, London 1819, pp. 292-293.

(٢) J. Maréchal, *Dictionnaire*, Ibid, p. xxv. « La destruction pleine et entière d'une longue et imposante erreur qui se mêlait à tout; qui



الكلّ ينادون بالرّجل الخارق للعادة، المبعوث الإلهي الذي يحطّم الطاغوت ويملأ الأرض عدلا وإنصافا بعد أن مُلئت ظلما وجورا، الملحدون إن كان لهم أن يتمنّوا شيئا من هذا القبيل، فإنهم يودّون أن يأتي مُحسن الجنس البشري، هذا المشرّع الحكيم، كما يقول ماريشال، الذي يَجد السرّ لكي يفسخ من أدمغة البشر كلمة الله (effacer du cerveau des hommes le mot Dieu)، ذلك الطلسم الخبيث الذي ارتُكِبت من أجله أفضع الجرائم واقتُرفت أبشع الشرور[1]. وفي انتظار هذا الحدث الجلل الذي يَهابه العديد من الناس الذين يعيشون على الأكاذيب، والذي يتمنّاه الحكماء لكن دون التعجيل به، نقول لمعاصرينا الحيارى: «أرأيتم! الله له في صفّه الجهل والكذب، الخوف والاستبداد؛ ضدّه العقل والفلسفة ودراسة الطبيعة وحب الاستقلال الذاتي. الله يعتمد في ولادته على سوء تفاهم. لا يوجد إلاّ بسِحر الكلمات، معرفة الأشياء تَقتله وتُفنيه[2]».

٤ . شقاء المسلمين

بِحُكم تصوراتهم الغريبة وأفكارهم الناشزة والمنافية لطبيعة الأشياء، فإن قسطا كبيرا من البشرية أوقعوا أنفسهم في أشدّ المحن

---

dénaturait tout jusques à la vertu; qui était un piège pour les faibles, un levier pour les puissants, une barrière pour les hommes de génie; la destruction pleine et entière de cette longue et imposante erreur changerait la face du monde ».

(١) J. Maréchal, *Dictionnaire*, ibid, p. xxxij.

(٢) J. Maréchal, *Dictionnaire*, ibid, p. xxv - xxvj. « Vous le voyez ! Dieu a pour lui l'ignorance et l'imposture, la crainte et le despotisme; contre lui la raison et la philosophie, l'étude de la Nature et l'amour de l'indépendance. Dieu doit la naissance à un malentendu. il n'existe que par le charme des paroles, la connaissance des choses le tue et l'anéantit ».



ونغّصوا حياتهم بأيديهم. إن أعظم الخطب الذي يعيشه المؤمنون متأتّ من تصوّراتهم لحياة بعد الموت والعذابات الرهيبة التي سيقاسونها أمام الله. إذا عدنا إلى التراث الإسلامي، وتتبّعنا القرآن والأحاديث فإن حياة المسلم يجب أن تكون في أتم التعاسة، وهي من البؤس والضنك وشدّة الأسى والرّعب، بحيث إننا لا يمكن أن نُطلق عليها حتى لقب حياة. أنها مُجرّد وجود، كالموجودات الأخرى، مع فارق جوهري هو أنه آت من عالم تَقرّر فيه مصيره مسبقا، ويعيش لمدة وجيزة في حالة دائبة من الرعب والجزع، خانعا تحت عنف عباداته (الأشغال الشاقة)، يعني، كما قال ماريشال وكما قالت الباطنية، يُجرّب الجحيم على وجه الأرض، وفي «الآخرة» بئس القرار. لقد جاء في القرآن «وإن منكم إلاّ واردها كان على ربّك حتما مقضيا (مريم، ٧١)»، ولو شاؤوا التثبت من المصير التعيس وحالات اليأس والغمّ التي تنتظرهم لعثروا عليها في كتب المفسّرين الذين أوّلوا هذه الآية من القرآن. إنها مَشاهد لا تولّد في النفوس إلاّ الغبن والبؤس والرهبة. قال الطبري: « وإنّ منكم أيها الناس إلاّ وارد جهنّم، كان على ربك يا محمد إيرادهموها قضاء مقضيا، قد قضى ذلك وأوجبه في أم الكتاب[1]». في الحقيقة ليس هناك ذكر لأمّ الكتاب وإنما سياق الآية يعني أن الله ألزم نفسه بنفسه على إيراد البشرية كلها إلى النار، هكذا بقرار اعتباطي دون مبرّر ودون علّة كافية، هذا القرار الإعتباطي أصبح بمثابة واقع حتمي لا يمكن للإله أن يتخلّى عنه اطلاقا. لكن الطبري جزع من فكرة الإلزام الذاتي لأن الله يتمتّع بكامل الحرية ولا يخضع لأي قرار حتمي ومُحدّد حتى وإن كان قراره الذاتي، ولذلك أدخل أسطورة اللوح المحفوظ ليخلّص إلهه من ورطة الحتمية.

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، دار الفكر، بيروت ١٩٩٩، ج. ٩، ص، ١٣٦.



وقد أورد الطبري كلاما لِكَعب الأحبار، يُصوّر فيه الحالة وكأنها فِلْم رُعب أمريكي: «ذَكَرُوا وُرُود النار، فقال كعب: تُمسَك النار للناس كأنها مَتنُ إهالة، حتى يستوي عليها أقدام الخلائق بِرّهم وفاجرهم، ثم يُناديها مُنادٍ: أن امسكي أصحابك، ودَعِي أصحابي، قال: فيُخسَف بكلّ وليّ لها، ولَهِي أعلم بهم من الرجل لِوَلده، ويخرج المؤمنون نَديّة أبدانهم. وقال كعب: ما بين منكبي الخازن من خزنتها مسيرة سنة، مع كل واحد منهم عمود له شعبتان، يدفع به الدّفْعة، فيصرع به في النار مئة ألف[1]». كيف يمكن أن يشعر بالراحة أو ينعم بقليل من السعادة في حياته القصيرة إنسان مكتوب عليه مسبقا بأنه سيرد النار وسيُعلّق على جِسر في السماء مع مليارات الخلق ثم يُخسف بهم جميعا ولا يدري بالتحديد ما مصيره؟ إن من يطّلع على حكايات من هذا القبيل، مع تيقّنه من أنها وَعدٌ من الله وستَحدث في يوم ما، لا يمكن أن يهدأ له بال، وستُشَلّ حركته، ويدبّ فيه اليأس، كما دبّ في كلّ من عُجَّ دماغه بخرافات سكرات الموت وعذاب القبر، ويتمنّى الفناء في العدم بدل أن يكون موجودا. وهذه هي فعلا المشاعر التي تمكّنت من المسلمين منذ البداية. فقد أورد الطبري حكاية عن رجل اسمه أبا مَيسرة «إذا آوى لفراشه، قال: يا ليت أمّي لم تلدني، ثم يبكي، فقيل وما يُبكيك يا أبا مسيرة؟ قال: أخبَرَنا أنّا واردوها، ولم يُخبرنا أنّا صادرون عنها[2]».

أما مُتون الأحاديث فهي لا تبخل بتصوير مصائر تعيسة من شأنها أن تُدخل الرعب لمدى حياة كاملة في قلوب المؤمنين، وأن تقظّ مضاجعهم إلى آخر لحظة من حياتهم الواعية. فالمؤمنون، طبقا لتلك

---

(١) الطبري، جامع البيان، ن. م، ص، ١٣٧.
(٢) الطبري، جامع البيان، ن. م، ص، ١٣٨.



الأحاديث، هم أوّل من ينبغي عليهم أن يَنزَعوا تماما عن قلوبهم أي بوادر أمل في الخلاص. ويبدو أن هذا هو مذهب الكثير من المسلمين القدماء وحتى المحدثين منهم. الغزالي في *الإحياء* قال إن الآمنين والمطمئنين على مصائرهم، هم «الفراعنة والجهّال والأغبياء[1]». ذلك أن المؤمن الحق، لا ينبغي عليه أن يتيقن من شيء في حياته المقبلة، ولا يركن إلى أي فكرة نجاة يقينية، وبالطبع هذا اللاتيقن الكاسح المعمّم ينطبق على كل المخلوقات بمن فيهم الكائنات الروحانية (الملائكة) والأطفال في البراءة، وحتى الأنبياء المعصومين، فما بالك بالإنسان العمومي. الغزالي يقول بأنه على عكس الفراعنة والجهال والأغبياء الذين يشعرون باطمئنان فإن «رسولنا سيد الأولين والآخرين، كان أشد الناس خوفا، حتى روي أنه كان يصلّي على طفل: ففي رواية أنه سُمِع في دعائه يقول: «اللهمّ قِهِ عذاب القبر وعذاب النار»؛ وفي رواية أخرى أنه سَمع قائلا يقول: هنيئا لك عصفور من عصافير الجنة، فغضب وقال: «ما يُدريك أنه كذلك، والله إني رسول الله، وما أدري ما يُصنع بي! إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلا لا يُزاد فيهم ولا يُنقَص منهم»[2]». وفي بعض المواضع وصل الغزالي إلى حدّ تشبيه الله بالسبع، ومَاهَى بين الخوف من أحدهما والخوف من الآخر. قال إذا «كُشِف الغطاء عُلِم أن الخوف من السبع هو عين الخوف من الله[3]». يعني أن الإنسان المؤمن لا يعبد إلها رحيما بل وحشا مخيفا، ومصيره مرتبط بمشيئة يجهل أطوارها ولا يدرك كنهها، لا باستدلال منطقي ولا

---

(١) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت ١٩٩٨، ج. ٤، ص، ١٤٤.

(٢) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ن. م، ن. ص.

(٣) ن. م، ن. ص.



بِحَدس عقلاني، وبالتالي فهو كالريشة في مهب الرياح، ويقينه الوحيد هو ألاّ يأمَن مكر خالقه إطلاقا. أنا أرى أن قولة افلوطرخس من أن كل من يتصوّر الله ماكرا وخبيثا يجب بالضرورة أن يخشاه ويكرهه ومن يخشى الإله ويكرهه فهو عدوّ له، تنطبق على الغزالي وعلى كل من ذهب مذهبه من المسلمين[١].

كيف يمكن للمسلم أن يتيقن من شيء وأمره مودوع منذ الأزل بأيدي قرار علوي اختار له ولادته وحياته وأعماله وموته دون أن يستشيره أو يُخيّره؟ وليس الإنسان العامي هو الذي يخضع لهذا المصير المجهول بل إن المصطفين من الأنبياء غارقون مثل الجميع في العماء، ولا يدرون ما يُفعل بهم في الآخرة. قال الغزالي إن مقام الرسول هو «مقام الخوف من مكر الله وهو أتمّ لأنه لا يصدر إلاّ عن كمال المعرفة بأسرار الله . . . التي يعبّر عن بعض ما يصدر عنها بالمكر[٢]». وتعليقا على: «إن تُعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم» الآية، يقول الغزالي بأن النبيّ المتكلّم (المسيح) «فوّض الأمر إلى المشيئة وأخرج نفسه بالكليّة من البَين، لعلمه بأنه ليس له من الأمر شيء وأن الأمور مرتبطة بالمشيئة ارتباطا يخرج عن حد المعقولات والمألوفات فلا يُمكن الحكم عليها بقياس ولا حدس ولا حسبان فضلا عن التحقيق والاستيقان». إنها الطامة الكبرى، كما يقول الغزالي، التي قطعت قلوب العارفين. كيف لا، وهي، أي تلك الطامة تتمثل في «ارتباط أمرك بمشيئةِ مَن لا يُبالي بك. إن أهلكك فقد أهلك أمثالك ممن لا يحصى ولم يزل في الدنيا يعذبهم بأنواع الآلام والأمراض، ويُمرِض مع ذلك قلوبهم بالكفر والنفاق، ثم يُخلّد العقاب عليهم أبد الآباد، ثم يُخبر عنه ويقول (ولو

(١) Plutarque, *De la superstition*, in *Traités de morale de Plutarque I*, p. 384.

(٢) الغزالي، الإحياء، ن. م، ص، ١٤٦.



شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنّم من الجِنّة والناس أجمعين)[1]».

القرآن نفسه يحذر الناس من مَغبّة أمان مكر الله، ويصف من يأمن مكره بأنه فاسق، أما أبو بكر فقد حوصل هذه الفكرة في قولة واحدة تقسِم ظهور المؤمنين المتفائلين بدون رجعة، وتؤكّد الرأي السائد عند المسلمين من أن الله ماكر لا يمكن للبشرية أن تثق به أبدا. قال: لو أن إحدى قدماي في الجنة والأخرى خارجها فلا آمن مكر الله. كيف يَأمنون مكر الله وهو الذي ترك الشرور تحدث في مملكته لمدة طويلة، وعطّل عدالته العاجلة؟ ما الضامن من أن عدالته لن تنام في العالم الآخر، كما نامت على الشرور التي تحدث الآن؟

الكافر والمؤمن كلاهما في نفس المستوى من اللايقين الشامل، ولا يفوق أحدهما الآخر بأعماله الصالحة أو بطاعته. لا واحد من العبّاد، وإن طالت طاعته، وإن كانت الخيرات كلها ميسرة له وقلبه بالكلية منقطعا عن الدنيا، ومقبلا على الله بظاهره وباطنه، بإمكانه أن يأمن إلهه بالمرة. فالتعبّد من المفروض أن « يقتضي تخفيف الخوف لو كان الدوام على ذلك موثوقا به». لكن هذه الحال ممنوعة عن الإنسان العابد، ذلك لأن «خطر الخاتمة وعُسر الثبات يزيد نيران الخوف إشعالا ولا يمكنها من الانطفاء، وكيف يؤمن تغيّر الحال وقلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن وأن القلب أشدّ تقلّبا من القِدر في غَليانها. وقد قال مقلّب القلوب (إن عذاب ربّهم غير مأمون)». مرة أخرى يتهم الغزالي بالجهل كل من يَأمن مكر الله، «فأجهل الناس مَن أَمِنَه وهو ينادي بالتحذير من الأمن[2]».

---

(١) الغزالي، **الإحياء**، ن. م، ص، ١٤٦.

(٢) ن. م، ن. ص.



إن كتب التراث الإسلامي تعجّ بحكايات مفزعة وقصص مريعة حدثت للمؤمنين، وهي في الحقيقة تضرب في الصميم فكرة التقوى وتجعل منها تقريبا هوسا مرضيا. وهذا الهوس المرضي غالبا ما يقود إلى الموت البشع. إذ أن المسلم لا يجد ما يواسيه لا في تعاليم قرآنه ولا في مُتون أحاديثه، والأدهى أنه لا يستطيع أن يعوّل حتى على صلواته أو تسابيحه أو قرابينه لأنها غير مُلزمة للإله. لا يمكن للمسلم أن يَسعد ولو لحظة واحدة في حياته وقرآنه يُهدّده ويتوعّده في كلّ آية. ومن أراد التثبّت من أقوالي فعليه بكتاب **قتلى القرآن** لأبي إسحاق الثعلبي المتوفي سنة ٤٢٧ هـ، فسيجد هناك جردا من الحالات اليائسة التي قضى فيها القرآن على أتقى الناس وأشدّهم وزعا[١].

ويتوسّع الغزالي في ذكر أشكال جدّ غريبة ومَرضيّة حتى، من الأعمال التي يقوم بها العُبّاد الخائفون وكأنه يتلذّذ برؤيتهم في هذه الحال التعيسة المزرية، ويَسعد بإذلالهم وتَمريغ صورتهم. أحدهم يهوي في البؤس كل يوم، خَمس مرات، ويفسّر بؤسه الدائم المتكرّر يوميا على هذا النحو: «إذا توجّهتُ إلى المسجد فكأن في وسطي زنارا أخاف أن يذهب بي إلى البيعة وبيت النار، حتى أدخل المسجد، فينقطع عني الزنار، فهذا لي في كل يوم خمس مرات[٢]». خمس مرات من الهستيريا اليومية، من العذاب المتواصل والمتكرر. ماذا تبقّى

---

(١) أبو اسحاق الثعلبي، **قتلى القرآن**، تح. محمد بن عثمان المنيع، العبيكان ٢٠٠٨. انظر، من بين الحوادث المؤلمة، حادثة الرجل التائب، وكيف قرأ عليه أحدهم (يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون)، فمات. قالت أمه: «هذا ولدي، مرّ بنا في ليلتنا هذه رجل تلا آية فيها ذكر النار، فما زال ابني يضطرب حتى مات». ص، ٦٧.

(٢) الغزالي، ن. م، ن. ص.



لهذا الشخص من فسحة زمنية وطاقة ذهنية لمباشرة أعماله، لطلب العلم، لقراءة الكتب، لسماع الموسيقى؟

المسيح قوّله الغزالي هذا الكلام اليائس: «يا معشر الحواريّين أنتم تخافون المعاصي ونحن معاشر الأنبياء نخاف الكفر[1]».

ولا ينجو من هذا الارهاب حتى الملائكة، على ما جُبلوا عليه من طاعة وعبادة، وأوّل من نُكّدت عليهم حياتهم هما أقربهما إلى الله، جبريل وميكائيل، اللذان يروي عنهما الغزالي أشياء تفوق الخيال في تفاهتها وسخافتها. «لمّا ظهر على إبليس ما ظهر طفق جبريل وميكائيل يَبْكِيَان، فأوحى الله إليهما: مَالَكُما تبكيان كل هذا البكاء؟ فقالا يا ربّ، ما نأمن مكرك؛ فقال الله: هكذا كونا، لا تأمنا مكري[2]». وانظروا إلى هذه المهزلة الأخرى :«لمّا خُلقت النار طارت أفئدة الملائكة، فلمّا خُلقوا بنو آدم عادت[3]». وهذه الأخرى: «إن لله ملائكة لم يضحك أحد منهم منذ خُلقت النار مخافة أن يغضب الله عليهم فيُعذبهم بها».

أما الأنبياء فحالهم أتعس وأشقى من حال إي إنسان على وجه الأرض، وأودّ أن أعرض إرهاب الإسلاميين وأهل الأديان الذين يؤمنون بهذه الخرافات، وكيف أنهم برعوا في تعذيب الناس بشتى الوسائل. فهم يعذبونهم في الدنيا بشَريعة القسوة، وفي الآخرة يُرهِبونهم بحتميّة العذاب الدائم. لا أجد من مبرّر لهؤلاء الرجال إلاّ القول بأنهم مغلوبون على أمرهم بحكم تشبّثهم بقدسية القرآن وتسليمهم بخرافات الأحاديث، حيث لم يَنج من هذا الإرهاب حتى

---

(١) ن. م، ص، ١٤٥.
(٢) ن. م، ص، ١٥٤.
(٣) ن. م، ن. ص.



أكثر المفكرين اتزانا وانفتاحا مثل الفخر الرازي. فهو نفسه ينضمّ إلى معسكر الاعتباطيين الذين لا يتوانون من جعل الله يحتقر الكون بأسره ويزدري مخلوقاته كلها: صالحها وطالحها نَبيّها وكاذبها، ملائكتها وشياطينها، بل هم أمامه في نفس المرتبة من الحقارة بحيث لا يعلو أحد على الآخر بإيمانه أو بأعماله الصالحة. انظروا إلى مصير العُبّاد المنقطعين إلى عبادة الله من الأنبياء والمقرّبين. يقول الرازي في تفسيره لدُعاء: «فَقِنَا عذاب النار» اعلم أن الله «لمّا حكى عن هؤلاء العبّاد المُخلصين أن ألسنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى وأبدانهم في طاعة الله، وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله، ذكر أنهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله أن يَقِيهم عذاب النار، ولولا أنه يَحسن من الله تعذيبهم وإلا لكان هذا الدعاء عبثا. فان كان المعتزلة ظنوا أن أول الآية حجة لهم، فليعلموا أن آخر هذه الآية حجة لنا في **أنه لا يُقبّح من الله شيء أصلا**، ومثل هذا التضرع ما حكاه الله عن إبراهيم في قوله: «والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين» (الشعراء: ٨٢)».

إن تعاسة الأنبياء وبؤسهم ونكدهم الدائم قد ركّزها الغزالي في شخص النبي داود، وحكى عنه روايات في *الإحياء* تفوق الخيال في هذيانها. إن هذا النبي الذي تصفه التوراة على أنه رجل دموي، يروي عنه الغزالي أشياء مستحيلة تُطّير العقول وتفنيها في العدم. قال: «بكى داود أربعين يوما ساجدا لا يرفع رأسه حتى نبَتَ المرعى من دموعه وحتى غطّى رأسه». أنا أتحدى أي اسلامي، ملتزم أو غير ملتزم، أن يفسّر هذه الأقوال، وأن يُرينا بصيصا من نور العقل والحكمة في أشياء من هذا القبيل. أمعقول أن يبقى شخص ما ساجدا لمدّة شهر وعشرة أيام؟ أمعقول أن يَمكث في ذلك الوضع الغير مريح باكيا حتى تنبت الأعشاب وتغطي رأسه؟ هذا النبي الذي قتل وسبى ودمّر وسفك الدماء، يصوّره الغزالي، كبير صنّاع الخرافات الإسلاميين ومُروّجها،



(والذي أسماه أبو يعرب المرزوقي صانع العقل العربي وأوّل حكمائه)[1]، وكأنه أفضل الناس وأتقاهم. فلا شغل له طوال يومه إلاّ بمراجعة خطاياه، ولا يَهتمّ بشيء قدر اهتمامه بذكر الموت والقبر والعذاب، أو البكاء والعويل على ذنوبه. يروي الغزالي أنهم يأتونه بالكأس مملوء إلى الثلثين، والثلث الآخر يملأه بدموعه: «كان يؤتى بالقدح ثلثاه فإذا تناوله أبصر خطيئته، فما يضعه على شفته حتى يفيض القدح من دموعه[2]». لا بل إن هذا النبي السفاح، كما يصفه الكتاب المقدس لليهود، أصبح في نظر المسلمين رجلا تقيا ورعا، بل وصل، من كثرة تقواه ومثابرته على الدعاء والصلوات، إلى حالة واضحة من الخبل والهذيان. ذَكَر داود ذنبَه، يقول الغزالي « فوثب صارخا واضعا يده على رأسه حتى لحق بالجبال فاجتمعت إليه السباع. فقال: ارجعوا لا أريدكم؛ إنما أريد كل بَكَّاء على خطيئته فلا يَستقبلني إلاّ البَكّاء . . . وكان يُعَاتَب في كثرة البكاء، فيقول دعوني أبكي قبل خروج يوم البكاء قبل تخريق العظام واشتغال الحشا وقبل أن يؤمر بي ملائكة غلاظ شداد». لقد جُنّ هذا الرجل وأصيب بالهستيريا، حتى أن سليمان ابنه يُحضِرُ له مِنبرا ويُنادي البشر والهوامّ كي يشهدوا جنونه. يُعلن سليمان بصوت عال: ألا من أراد أن يسمع نَوْحَ داود على نفسه فليأت. فتأتي الهوام من الجبال وتجتمع الناس لذلك اليوم، ويأتي داود ويرقى المنبر «فيأخذ في الثناء على ربّه فيَضجّون بالبكاء والصراخ ثم يأخذ في ذكر

---

(١) انظر، أبو يعرب المرزوقي، **مفهوم السببية عند الغزالي**، دار بوسلامة للنشر، تونس ١٩٧٨، ص، ٧٤. «لا أحد على هذا الحدّ، صنع العقل العربي، أي ذلك العقل الذي يطابق تصوره الوجودي إرادية القرآن الضمنية. وشرف هذا الإبداع يرجع إلى الغزالي، لذلك فهو أول حكيم أنجبته الثقافة العربية فأدرك احداثيتها»

(٢) الغزالي، **الإحياء**، ن. م، ن. ص.



الجنة والنار فتموت الهوامّ وطائفة من الوحوش والسباع والناس، ثم يأخذ في أهوال القيامة وفي النياحة على نفسه فيموت من كل نوع طائفة، فإذا رأى سليمان كثرة الموتى قال: يا أبتاه قد مزّقت المستمعين كل مُمزق وماتت طوائف من بني إسرائيل ومن الوحوش والهوام». ثم يخرّ داود صاعقا مغشيا عليه. «فإذا نظر سليمان إلى ما أصابه أتى بسرير فحمَلَه عليه». ومن لم يفتر من هذه الترهات فإليه هذه الأخيرة. إن هذيان الغزالي لا نهاية له ولا جامح: «خرج داود ذات يوم بالناس يَعِظهم ويُخوّفهم، فخرج في أربعين ألفا، فمات منهم ثلاثون ألفا وما رجع إلاّ في عشرة آلاف». ومع ذلك فإن هذا النبيّ التّقيّ جدا، البكّاء وقاتل الناس بعِظاته وترويعاته، لا ينسى الجواري للتمتّع بهن. قال الغزالي مواصلا هذه الحكاية، بعد أن قَتل بِبُكائه ثلاثين ألفا: «كان له جاريتان اتخذهما، حتى إذا جاءه الخوف وسقط فاضطرب قَعَدَتا على صدره وعلى رجليه مخافة أن تتفرّق أعضاؤه ومفاصله فيموت[1]». رهيب جدا، أليس كذلك!

أبو حامد الغزالي هذا الرجل الخرافي الذي سماه المسلمون حجّة الإسلام والذي نَذر نفسه لمحاربة عقلانية الفلاسفة وإذا به يحشو أدمِغَتهم بشتّى أنواع الأساطير الحقيرة، وبتخّيالاته وهذياناته التي فتّتت عقولهم ودمّرتها تدميرا. نحن لا نعتقد في هذه الخرافات حتى وإن أقسموا لنا بأعزّ ما عندهم، ونُجيبهم كما أجاب المعرّي: «حياة، ثم موت، ثم بعث، حديث خرافة يا أم عمرو». لا نؤمن بها قطّ لأن عقلنا يمنعنا من ذلك؛ عقلنا الذي نشترك فيه مع سائر البشر ولا نملك سواه للفصل بين الصواب والخطأ، بين الحقيقة والخرافة، بين الأوهام والواقع. لكن الغزالي، وجَمهرة المؤمنين عامة، أشدّ ما يَهابونه في

---

(١) ن. م، ص، ١٥٥.



الدنيا، وأكثر ما يَمقتونه في حياتهم هو العقل بالذات. حجّة الإسلام ينصح الناس بأن يتّقوا شر العقل ويتفادوا مَخاطر البحث والتنقيب، ويكتفوا مثل البُلّه (التشبيه من الغزالي)، بالإيمان الأعمى. البله، يُعرّفهم الغزالي، بأنهم أولئك «الذين آمنوا بالله ورسوله واليوم الآخر إيمانا مجملا راسخا كالأعراب والسوادية وسائر العوام الذين لم يخوضوا في البحث والنظر ولم يشرعوا في الكلام استقلالا ولا صغوا إلى أصناف المتكلمين في تقليد أقاويلهم المختلفة، ولذلك قال الرسول«أكثر أهل الجنة البله»[1]». النصيحة هي أنه ينبغي تَحْبِيب البلاهة لعامة الناس وتركهم في وضعية دونية بحيث إنهم لا يقدرون على تعلّم أي شيء، ولا الطموح إلى التحرر أو التوق إلى استعمال العقل، لأن هذه كلّها مُوبقات مفسِدة، ومُعكّرة لِصَفو إيمانهم الأعمى. وربما لو تعمق عامة الناس في الأمر لثاروا ضد الدين وخرافاته المنكّلة بأحوالهم وعقولهم. وهذا هو الخطر الذي يجب على أية حال تفاديه. الحل هو إحكام القبضة على العقول وإلجام الناس عن التفكير، أما هو كعلاّمة يمكنه بل من واجبه أن يُسرّح مَكَنَة صناعة الخرافات الرهيبة والقصص المرعبة، وشحن كتبه بالترهات والأكاذيب والهذيانات، الغث والسمين منها. المهمّ هو إحداث الصدمة وقهر القارئ. هذه هي بيداغوجيا الإرهاب التي توارثتها الأديان على مرّ العصور، وتركت جمهور الناس في الجهل كي تَبقَى لقمة سائغة توجّهها حيثما شاءت، وتُلوّنها بمزاجها السوداوي الظلامي. لا نعجب إذن إذا طلع علينا الغزالي وقال إن السلف منعوا «البحث والنظر والخوض في الكلام والتفتيش عن هذه الأمور، وأمروا الخلق على أن يؤمنوا بما أنزل الله جميعا وبكل ما جاء من الظواهر ... ومنعوهم من الخوض في

---

(١) الغزالي، الاحياء، ن. م، ص، ١٤٩.



التأويل. . .[1]». هكذا إذن، للعامة البلاهة، وللعلماء الهذيان والترهيب: «اعلم يقينا أن كلّ من فارق الإيمان الساذج بالله ورسوله وكُتُبه وخاض في البحث، فقد تعرّض لهذا الخطر. ومثاله مثال من انكسرت سفينته وهو في ملطم الأمواج يرميه موج إلى موج، فربّما يتفق أن يُلقيه إلى الساحل وذلك بعيد، والهلاك عليه أغلب. وكلّ نازل على عقيدة تلقّفها من الباحثين ببضاعة عقولهم . . . فإن كان شاكا فيه فهو فاسد الدين وإن كان واثقا فهو آمن مكر الله مغترّ بعقله الناقص[2]». البحث والتعمق والتشكيك هي أمور ممنوعة، بل هي مخاطر لا تُحمَد عقباها. فالإنسان الباحث، يقول الغزالي، لا يمكنه أن ينفك من هاتين الحالتين: فساد الدين أو الاغترار بعقله الناقص. الحلّ القويم هو تجاوز «حدود المعقول إلى المكاشفة»، لكنه ليس بحلّ صالح للجميع لأن مقام المكاشفة نادر كنِدرة الكبريت الأحمر[3]، ولا يتيسّر إلاّ لخاصة الخاصة، وبالتالي فالأفضل والأيسر للابتعاد عن هذه المخاطر هو الانضمام إلى جحافل «البله من العوامّ أو الذين شغلهم خوف النار بطاعة الله[4]».

---

(١) الغزالي، **الإحياء**، ن. م، ن. ص.

(٢) ن. م، ص، ١٥٠.

(٣) يعرّف الغزالي مقام المكاشفة على هذا النحو: «علم المكاشفة فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهّم لها معاني مجملة غير متّضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقة بالذات الله». الغزالي، **الاحياء**، ج. ١، ص، ٢٥.

(٤) ن. م، ن. ص.



٥. مَصير مُرعب

العامة، إذن، عليها أن تصبح بليدة الذهن وتَمكث إلى الأبد في بلادتها، مُسلِّمة بكل ترسانة الخرافات التي يَحِيكها علماؤها دونما حق في النقد أو التشكيك أو استعمال ولو ذرّة من العقل. يجب الإقتداء بالصحابة والاقتصار على اتباع السنة لأن السلامة «في الاتّباع والخطر في البحث عن الأشياء والاستقلال[1]». ولكن ما هو الثمن الذي يدفعه عامة المؤمنين في مقابل هذه المصادرة الكلية لملكات تفكيرهم؟ هل ينالون الخلاص بإيمانهم؟ هل ستَقِيهم بلاهتهم تلك من عذاب النار ومن المصير التعيس؟ هذا أبعد ما يكون على ذهنية المؤمنين المتشائمة، على تلك الذهنية التعيسة التي تتغذى بالرعب والتعنيف. إنهم يسحبون من العامة حقهم في التفكير لكي يُغرقوهم في تعاسة أبدية ويُمْعِنوا في إهانتهم وترهيبهم. فالعامي الملجم عن البحث حتى وإن جاهد وكابد وذرأ نفسه للعبادة والأعمال الصالحة، لن يكون أبدا في مأمن من المحن والكروب الفضيعة، ولا يمكنه أن يُعوّل على صدق نواياه، وكثرة حسناته، لأن مصيره محسوم منذ الأزل في عالم أسطوري سابق على وجوده العيني. القصة كما يرويها التراث الإسلامي جديرة بأساطير هوميروس. اقرؤوا ما ذكره الغزالي في الدرّة الفاخرة «لمّا قبض الله القبضتين اللتين قبضهما عندما مَسَح على ظهر آدم، فكل ما جَمَعه الأول، إنما جمع من شقه الأيمن، وكل ما جمع في الآخر إنما جمع من شقه الأيسر، ثم بسط قبضته سبحانه، فنظر آدم في راحتيه الكريمتين وهم أمثال الذرّ ثم قال: هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، فَهُم بعمل أهل الجنة يعملون. وهؤلاء إلى النار ولا أبالي فهُم بعمل أهل النار

---

(١) ن. م، ص، ٣٤.



يعملون[1]». إذن مصير الإنسان كان قد تقرّر منذ الأزل، في لعبة تحزير بين الله وآدم، ولا تنفع أعماله ولا طاعته ولا إيمانه في تغيير أو إصلاح أي شيء. أما إذا جاء إلى الدنيا، فإن وضعيته الأنطولوجية لن تتغيّر مهما فعل، وبعد موتته الأولى تأتي الموتة الثانية وهي الأشد والأقسى.
ما مصيره؟ التمزّق بين أيدي الملائكة: «تنزل عليه أربعة من الملائكة: ملك يجذب النفس من قدمه اليمنى، وملك يجذبها من قدمه اليسرى، وملك يجذبها من يده اليمنى وملك يجذبها اليسرى». وما وضعية الإنسان المُحتَضر؟ «ربما كُشف للميت عن الأمر الملكوتي قبل أن يغرغر، فيعاين الملائكة على حقيقة عمله على ما يتحيّزون إليه من عالمهم. فإن كان لسانه منطلقا تحدث بوجودهم، فربما أعاد على نفسه الحديث بما رأى، وظن أن ذلك من فعل الشيطان، فسكن حتى يعقل لسانه». ومع كل البلاء والآلام النازلة به في تلك اللحظة فإن الملائكة يواصلون جذب نفس المحتضر «من أطراف البنان ورؤوس الأصابع والنفس تنسلّ انسلال القذارة من السقاء، والفاجر تنسل روحه كالسفود من الصوف المبلول، هكذا حكى صاحب الشرع عليه الصلاة والسلام[2]». كل الأموات المحتضرين هم في الدرك الأسفل من العذابات الفضيعة. فعلا «الميّت يظن أن بطنه مُلئت شوكا كأنما نفسه تخرج من خرم إبرة، وكأنما السماء انطبقت على الأرض وهو بينها، ولهذا سُئل كعب عن الموت فقال: كغصن شوك أدخل في جوف رجل فجذبه إنسان ذو قوّة فقطع ما قطع وأبقى ما أبقى[3]». الحياة تعيسة جدّا

---

(١) ابو حامد الغزالي، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص، ٥٤٩.
(٢) ابو حامد الغزالي، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، ن. م، ص، ٥٤٩.
(٣) ابو حامد الغزالي، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، ن. م، ن. ص.



أما الموت فهو أتعس وأشقى وأبشع. كيف لا والسكرة من سكرات الموت أشدّ من ثلاثمائة ضربة بالسيف. ولا يكفّ العذاب عند هذا الحد أو تخفّ المِحن طَرفة عين، لأن المسلمين تفنّنوا في تهويل الموت الطبيعي حتى غدت حياة المؤمن في الأرض جحيما قبل أن يرها بأم عينه في الآخرة. إن قدومه إلى الحياة هو ممّا ينبغي أن يندم عليه إلى الأبد، ولكن لا ينفعه الندم لأنه في عنق الزجاجة، كما يُقال، أي في ورطة وجودية ساحقة لا مخرج له منها البتة.

وفي هذا الإطار أودّ أن أفتح قوسا صغيرا لأُدرج بعض التأملات التي خطّها افلوطرخس في كتيّبه عن الخرافة بخصوص عذابات الإنسان المؤمن ورهبته من النهاية[1]. وكما قد يلاحظ القارئ فإن ما يقوله افلوطرخس في وصفه الدقيق لتعاسة الإنسان الخرافي ومخاوفه الدائمة، تنطبق عمّا يعتقده المسلمون في عذاب القبر ومنكر ونكير والحوض والحساب والعقاب.

قال افلوطرخس إن الموت الذي هو بالنسبة للبشر حدّ أو نهاية للحياة (περασ εστι του βιου)، ليس هو كذلك بالنسبة للمؤمن[2]. فهو يتجاوز مجال الحياة ويُمَدّد مخاوفه إلى أبعد من ذلك، حيث إنه يُعلّق على الموت تخيالاته اليائسة ويعتبره بوّابةَ شرٍّ خالد. الإنسان الخرافي مقتنع بأنه سيبدأ بعد الموت دورة جديدة ولا متناهية من العذابات: تَنتظره أبواب الجحيم الرهيبة التي ستُفتح أمامه؛ نهر استيقس (στυγος) الذي يقذف بأمواج ملتهبة؛ ظلمات كثيفة تعجّ بأرواح لا

---

(١) Plutarque, *De la superstition*, in *Traités de morale de Plutarque I*, Paris, Charpentier 1847, p. 256.

(٢) انظر أيضا النص اليوناني مرفوق بالترجمة اللاتينية:

Plutarchi Scripta Moralia, Greace et Latine, v. 1, Parisiis, Editore Ambrosio Frimm Didot, MDCCCLXVIII, p. 197.



تُحصى وأشباح مروّعة تُطلق صرخات مُؤلِمَة؛ قُضاة وجلاّدون؛ سراديب وكهوف عميقة، وأخيرا توضع أمامه كل آلات التعذيب الفضيعة. هكذا فإن المؤمن التعيس «لكي يتجنّب الشرور التي يخشاها فهو يرتمي، بهذا الانتظار القاسي، بين أيدي الإله المُنتقم[١]».

لكن الملحد، يقول افلوطرخس، في مأمن من هذا الهوس المرعب؛ فهو لا يشعر بأي من هذه العذابات، وليست لديه تلك الوجدانات العنيفة، ولا يقع بالتالي فريسة للاضطرابات الممزِّقة التي تسجن المؤمن الخرافي في أقسى العبودية.

هذه هي فعلا حالة المسلمين كما تَرويها آثارهم الأسطورية، وكما تَوسَّع فيها صنّاع الخرافات والترهيب من أمثال الغزالي. بعد أن بالغ في وصف عذابات الميّت من قبيل «يرشّح جسده عرقا وتزورّ عيناه وتمتدّ أرنبته وترتفع أضلاعه ويَعلو نَفَسَه ويصفرّ لونه» أضاف: «فإذا احتضرت نفس الميّت إلى القلب خرس لسانه عن النطق، وما أحد ينطق والنفس مجموعة في صدره[٢]». وعند هذه الحال، يضيف الغزالي «تختلف أحوال الموتى، فمنهم من يَطعنه الملك حينئذ بحربَة مسمومة قد سقيت سُمّا من نار، فتقرّ النفس وتفيض خارجة فيأخذها في يده ترعد أشبه شيء بالزئبق على قدر النحلة شخصا إنسانيا، ثم الملائكة تُنَاوِلها الزبانية[٣]». ولكن هناك من الموتى من تخرج نفسه رويدا رويدا «حتى تنحصر في الحنجرة إلاّ شعبة متّصلة بالقلب، فحينئذ يطعنها بتلك الحربة الموصوفة لأن النفس لا تُفارق القلب حتى يُطعَن». الفضاعة

(١) Plutarque, *De la superstition*, Ibidem.

(٢) ابو حامد الغزالي، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، ن. م، ص، ٥٥٠.

(٣) ابو حامد الغزالي، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، ن. م، ن. ص.



متواصلة، والغزالي يكشف لنا عن سرّ تلك الآلة الرهيبة التي يطعن بها الملك الروح، أعني الحَربة المسمومة ومفعولها الكيمياوي على جسد المحتضر. قال: «سرّ تلك الحربةِ أنها تُغمَس في بحر الموت، فإذا وُضعت على القلب صار سرّها في سائر الجسد كالسمّ الناقع، لأن سر الحياة إنما هو موضوع في القلب ويؤثر سره عند النشأة الأولى[(١)]».

المِحن على كلّ حال لا تنتهي حتى في خضمّ تلك العذابات الفضيعة، ذلك لأن المحتضر بينما تترقّى وتَرتفع نفسه إلى الحنجرة «تُعرَض عليه الفتن، وذلك أن إبليس قد أنفذ أعوانه إلى هذا الإنسان خاصة، واستعملهم عليه ووكّلهم به، فيأتون المرء وهو في تلك الحال فيتمثلون له في صورة مَن سلفَ من الأحبّاء المَيِّتين الباغين له النّصح في دار الدنيا كالأب والأم والأخ والأخت والصديق الحميم[(٢)]»، ويعرضون عليه الموت على ديانات أخرى، كاليهودية أو النصرانية، أو ملّة أخرى. واختياره الموت على الديانة الأخرى أو المكوث على الدين الإسلامي ليس هو من فعله بل من فعل الله: «يزيغ الله من يريد زيغه وهو معنى قوله «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا» أي لا تزغ قلوبنا عند الموت وقد هديتنا من قبل هذا إلى الإيمان. فإذا أراد الله بعبده هداية وتثبيتا جاءته الرحمة، وقيل هو جبريل، فيطرد عنه الشيطان ويمسح الشحوب عن وجهه فيبتسم الميت ضاحكا لا محالة[(٣)]».

الميّت بعد أن انتُزعت روحه عنوة، تنتظره سفرات مُرهِقة، وعبورات شاقة، الواحدة منها أبشع من الأخرى. فهو يمرّ صاعدا من سماء إلى أخرى، متقهقرا في الزمن، يُشاهد شعوبا وحضارات غابرة.

---

(١) ابو حامد الغزالي، ن. م، ن. ص.

(٢) ابو حامد الغزالي، ن. م، ص، ٥٥٠ ـ ٥٥١.

(٣) أبو حامد الغزالي، ن. م، ص، ٥٥١.



النفس السعيدة بعد أن يقبضها الملائكة يلفونها «في حريرة من حرير الجنة»، ثم يُعرج بها إلى السماء وهي تمرّ بـ«الأمم السالفة والقرون الخالية كأمثال الجراد المنتشر حتى تنتهي إلى سماء الدنيا[١]». وهنا تبدأ المسرحية، ولا تنتهي المحنة: «يَطرق الأمين الباب، فيُقال للأمين: من أنت؟ فيقول: أنا صلصيائيل، أي جبريل. وهذا فلان معي بأحسن أسمائه وأحبها إليه، فيقولون له: نِعم الرجل، كان فلان وكانت عقيدته حسنة غير شك[٢]». وتستمر هذه المهزلة على نفس الوتيرة، وتتواصل بنفس الأسئلة والأجوبة السخيفة، حتى السماء السابعة وصولا إلى سدرة المنتهى. تقولون إنه قد انتهت الرحلة الشاقة بوصوله إلى هذه الشجرة، وسيستريح الراحل من لغوب السفر. أبدا. تنتظره رحلة أخرى، أشقى وأتعس وأضنى، حيث ينطلق هذا المسكين كالصاروخ ليَجُوب الفضاء لمدة آلاف السنين، ويمر من تجربة إلى أخرى، ومن بقعة إلى أخرى فيها من المناظر المفزعة، ومن العناصر العاتية المُعدمة للحياة ما لا يتصوّره الخيال: «يمرّ في بحر من نار، ثم يمرّ في بحر من نور، ثم يمر في بحر من برد، طول كل بحر منها ألف عام، ثم يخترق الحجب المضروبة على عرش الرحمان وهي ثمانون ألف من السرادقات، لكل سرادق ثمانون ألف شرافة، على كل شرافة قمر يهلل الله تعالى ويسبّحه ويقدسه[٣]». بعد هذه التجارب الرهيبة المفزعة، يصل إلى الله. وهنا تبدأ تجربة قصوى، وهو الوقوف أمام الجلالة والمحاسبة على أعماله، حيث «يُنادي منادٍ من الحضرة القدسية من وراء السرادقات: مَن هذه النفس التي جئتم بها؟ فيقول: فلان بن

---

(١) أبو حامد الغزالي، ن. م، ن. ص.
(٢) أبو حامد الغزالي، ن. م، ن. ص.
(٣) أبو حامد الغزالي، ن. م، ص، ٥٥٢.



فلان، فيقول الجليل جل جلاله: قرّبوه فَنِعم العبد كنت يا عبدي! فإذا وقفه بين يديه الكريمتين أخجله ببعض اللّوم والمعاتبة حتى يظن أنه هلك ثم يعفو عنه سبحانه[1]».

إذا لم تُأخذ هذه الحكايات بمعناها الرمزي فإنها توقع في أكثر أنواع التشبيه تحقيرا لعظمة الإله، فهي تتصوّر الله في مكان ما من الكون، جالس على عرشه مثل الملك، وتأتيه الرعية زاحفة، وهو ينهرها ويوبخها وفي الأخير، وبحسب مزاجه لا بحسب أفعالها، يعفو عنها أو يعاقبها. هل هناك وصف أكثر حشويّة للإله من هذا؟ أنا أرى أن المسلمين الذين يتباهون بتوحيدهم، ويردّدون عبارات من قبيل «ليس كمثله شيء»، هم بالفعل غارقون في التشبيه والتجسيم، ويصوّرون إلههم على شكل إنساني جدا. يكفي أن نُتابع ما رواه الغزالي حتى نتبيّن أنهم يصورون الإله على صورة ملك أبله وساذج، بحيث يمكن لأي إنسان حصيف أن يحاججه، وربما أن يتغلّب عليه بفطنته وذكائه، وأن يتّقي مكره بأبخس الأثمان. قال: رُؤي يحيى بن أكثم القاضي في المنام فقيل له: «ما فعل الله بك؟ فقال: وقّفني بين يديه ثم قال يا شيخ السوء فعلتَ كذا وفعلتَ كذا». هذه أوّل الكلمات التي باشر بها إله الكون تلك الذرة الحقيرة التي وقفت أمامه. لكن عوضا أن يعترف شيخ السوء بأعماله، غيّر الموضوع، وأعلم الإله بخصاله التي ربّما قد نَسيها. فقال: «يا رب ما بهذا حدّثتُ عنك. قال: فبماذا حدثت عني يا يحيى؟[2]». وكأن الله لا يعلم ما حدّث به عنه، أو بالغ في معاتبته، أو أخطأ في وصف ذاك الرجل بِشَيخ السّوء وتأنيبه على أفعاله السيئة. لقد ذكّر هذا الشيخُ الإلهَ الحكيمَ بقولةٍ أوردها عنه جَمع من المحدثين

---

(١) أبو حامد الغزالي، ن. م، ن. ص.
(٢) أبو حامد الغزالي، ن. م، ن. ص.



وصولا إلى جبريل، يقول فيها: «إني (الله) لأستحي أن أعذب شيبة لثابت في الإسلام». يعني أن الله من فوق سبع سماوات، يستحي (يخجل) أن يُعذب شيخا مات على الإسلام، مهما فعل ومهما اقترف من ذنوب أو رذائل. أهذه هي الصورة التي يقدمها المؤمنون الموحّدون الذين لا يتزحزحون عن توحيدهم وتنزيههم للإله؟ أهذا ما تمخّض عنه حرصهم المرضي على تنزيه الله، وعلى استبعاد الشركاء عنه؟ إن المسلمين في الواقع يُنزلون الله منزلة إنسانية، بل في غالب الأحيان أقل مرتبة حتى من الإنسانية العادية. انظروا كيف ردّ الله على هذا الشيخ الذي ذكّره بما كان قد قاله في فترة ما ولكن نَسيه. قال: «يا يحيى صدقت... وصدق محمد وصدق جبريل، وقد غفرتُ لك».

أنا أرى أن الإسلاميين يستبلهون البشرية، بل يحطّمون عقولها تحطيما. كيف يمكن أن يوصف الإله بهذه الصفات؟ كيف يمكن أن تُحَطّ إلى هذا المستوى جلالته التي، من المفروض وبحسب أصولهم، أن يَرتَعد منها الكون بأسره وأن تَرتجف منها الملائكة والأنبياء والولدان المطهّرون والجبال والبحار وذرّات العالم كلّها؟ كيف يَتدنّى الإله إلى هذا المستوى؟ لا يكفي أنهم يُرعبون الناس بعذاب القبر وبالسياحة في بحار من الظلمات والنار والبرد والصواعق لآلاف السنين قبل أن يلاقوا الله ويُحاسبوا على كل صغيرة وكبيرة، بل إنهم يسخرون منهم ومن الإله، لأنهم في نهاية المطاف يضعونهم أمام إله ليس هو كما يتصورونه: إله مُنتَقص الجلالة والقدرة وحتى الحصافة. بعد أن هوّلوا عليهم الأمر إلى حد الاضطهاد النفسي، وشبّهوا لهم الإله بالسّبع، وإذا بهم يجدون أنفسهم أمام إله أبله وساذج، إذ يكفي أن يأتيه أحدهم بأبيات شعر أو قليلا من البلاغة أو نُكتة، حتى يعفو عنه ويدرّ عليه من خالص نعمه. فهذا ابن بنانة، رُؤي هو أيضا في المنام، وكان رجلا مفوّها خطيبا، قال له الله "«أنت الذي تُلخّص كلامك حتى يقال ما



أفصحه؟». قال نعم. فطلب منه الإله أن يُسمعه شيئا من خطابته ففَعل، وقال: «أمَاتَهم الذي خلقهم، وأسكنهم الذي أنطقهم، وسيُوجدهم كما أعدمهم، وسيجمعهم كما فرّقهم». وفقط عن طريق هذه الخطابة الجوفاء، فإن الله، لم يُحاسبه على أي فِعلة من أفعاله، بل قال له، حسب ما يرويه الغزالي «صدقتَ. اذهب قد غفرتُ لك[1]».

أترك لصبر القارئ أن يتابع ترهات الغزالي، وأترك لخياله أن يتصوّر الأحوال المرعبة جدا التي يلقاها الإنسان المشرك أو الكافر أو حتى المؤمن الذي شاء الله أن يُدخله الجحيم. إنها أحوال مقززة، يشمئز من ذكرها أي عقل سليم.

النتيجة التي أودّ الوصول إليها هي أن المؤمنين وليس الملحدون هم الذين يعيشون حياة تعيسة، وهم الذين، بحسب مبادئهم، ينبغي عليهم أن يعيشوا في رعب دائم، وأن يضعوا صوب أعينهم قولة الشاعر دانتي «أنتم أيها الداخلون اتركوا أي رجاء».

٦. الجحيم للجميع

المسيحيون هم بدورهم لا يقلّون تنكيلا بالبشرية ووعيدا وتهديدا من إخوانهم المسلمين. فالمسلمون جوّزوا تعذيب أولاد ما يسمى بالمشركين في النار، وهذا ليس مستغربا من جهتهم لأنهم لم يتركوا أي صفة قبيحة ـ من الظلم إلى الكذب حتى المكر ـ إلاّ وأسندوها إلى الله. العذاب الأخروي عند المسيحيين هو بند من البنود الدينية الراسخة المنصوص عليها في وثائق معتقداتهم. في الرمز الأثانازي (le symbole athanasien) نقرأ أن «الموتى عائدون (reddituri) بلا ريب، ومَن عمل منهم عملا صالحا مصيره الحياة الأبدية، ومن عمل

---

(١) ن. م، ص،



عملا سيّئا مآله النار الخالدة». وقد اتفقت كلّ المجامع على هذه العقيدة دون أن تُحوّر أي بند من بنودها، أو تضعها موضع شك. وهم لا يستطيعون تبديل أي شيء لأن الأصل احتوى على هذه العقيدة الفضيعة، والإنجيل مملوء بالتوعد بالعذاب في نار الجحيم المعدّ خصيصا للكافرين. جاء في إنجيل متى (١٣، ٤١-٤٣) «يُرسِل ابن الانسان ملائكته فيجمعون من ملكوته جميع المعاثر وفاعلي الاثم. ويطرحونهم في اتون النار. هناك يكون البكاء وصرير الاسنان».

الفلاسفة احتجوا على المسيحيين بأنهم معدومو الورع، لأنهم يُصوّرون الله في أبشع صور الظلم والجور، ويجعلونه أقسى من الطغاة الأرضيّين. إنه أمر يقشعرّ له البدن ويفزع منه الحس الإنساني السليم. أهل الأديان يعتقدون بأنهم يُدخلون التقوى بالرعب، لكن في الحقيقة لا يُولّدون في الأنفس إلاّ النفور والهلع. إن فكرة إله منتقم، يتلذذ بتعذيب عباده وحرقهم بالنار أفزعت الفيلسوف كالسوس، وقال إن أتباع المسيح (بخلاف ملة اليهود التي لم يجد فيها أفكارا من هذا القبيل) ضاقت بهم كل السبل ولم يَجدوا بمن يُشبّهون إله هذا الكون إلاّ بطبّاخ. إنه اعتقاد مجنون، وهو أن «الله كما لو كان طباخا (ωσπερ μαγειρος)، حينما يوقد النار، كل الجنس البشري سيُشوى، وهم الوحيدون الذين سيبقون أحياء[1]». يعتقدون أيضا بأن أجسادهم ستبعث وأن الأرواح ستدخل فيها مجددا. أيّ جسم متعفّن يمكنه أن يعود إلى طبيعته الأولى؟ وأي رجاء هذا في الرجوع إلى الحالة الأصلية التي كان عليها الجسم قبل أن يتفسّخ؟ «إلاّ الدّيدان، يقول كالسوس، يمكنها أن تُغذي رجاءا من هذا القبيل!». ولكن بما أن أهل الأديان، مَصّاصيّ الدماء، لا يملكون أي شيء لإقامة البرهان على دعاويهم،

---

(١) Celso, *Contro i cristiani*, BUR, Milano 1994, p. 177.



وليست لديهم أدلّة معقولة للإجابة عن اعتراضات الفلاسفة، لهم يتحصّنون في تعلّة عبثية جدّا، ألا وهي أن الله قادر على كلّ شيء. لكن الله، حسب كالسوس، لا يمكنه حقا أن يفعل أشياء شنيعة، ولا يقدر على أشياء ضد الطبيعة. ولا أنت إذا رغبت في شيء فضيع لي اختلالك العقلاني، يجب على الله أن ينصاع لرغباتك ويحققها. فالله ليس هو الفاعل الأوّل للرغبة الآثمة، ولا هو مسبب الشغب والموبقات، بل هو فاعل الطبيعة المنسجمة والعادلة. قد يكون الإله قادرا على أن يمنح النفس الخلود ولكن الجسم، محال. الله ليس له لا الإرادة ولا القدرة على منح حياة خالدة ضد قوانين العقل، إلى جسد إنساني فان، ومتفسّخ، لأن الله هو عقل كل الموجودات، بحيث إنه لا يمكنه أن يفعل أشياء ضد العقل، وبالتالي ضد نفسه.

أوريجين الذي ألّف كتابا للرد على كالسوس، يحاول تحييد التشبيه الفضيع، مقدّما التنازل تلو الآخر. يقول إن تشبيه الإله بالطباخ الذي يوقد نارا، هو مجرّد استعارة استعملها الكتاب المقدّس لتعليم الناس وحثهم على الفضيلة. الجسم البالي لا يعود كما هو بل يُبدّل إلى جسم جديد «نحن ننفي أن جسما ما بعد أن خضع للتفسّخ سيعود إلى طبيعته الأصلية». كما أن حبة قمح متعفنة لا يمكن أن تعود حبة قمح سليمة، ومع ذلك فنحن مقتنعون بأنه كما أن حبة قمح، بما رُكّب فيها من قوّة داخلية، تُنبت سنبلة، كذلك فإن الجسد يحتوي على مبدأ غير قابل للفساد، بفضله يُبعث مرّة أخرى لحياة خالدة[1]. وليس صحيح، يضيف أوريجينس، أننا نتحصّن في المخرج العبثي الذي يقول إن الله قادر على كل شيء. نحن نعلم جيدا أن ذاك الكل لا ينبغي أن يتضمّن أشياء غير موجودة أو غير قابلة للتصوّر (لامعقولة). وبالفعل، نحن

---

(١) Origene, *Contro Celso*, Ibid, p. 434.



أيهما نُصرّح بأن الله غير قادر على فعل أشياء قبيحة وإلاّ فأنه يكف عن أن يكون الله، لأن الإله الذي يفعل شيئا حقيرا ليس هو بإله. على أساس هذا الاقتناع فإن أوريجينس يعترف أنه بخصوص هذه النقطة فهو لا يختلف مع خصمه «لسنا بِحُبّ المماحكة الجدالية ضد ما يقوله كالسوس، ولكن لو فحصنا كلامه بنور العقل لاتفقنا معه في قوله إن الله ليس هو الفاعل الأوّل للرغبة الآثمة ولا للشغب . . . ولا يثير فينا أي قلق، حينما يضيف بأن الموتى يجب رميهم أسوأ من رمي الروث، على حد قول هيرقليطس . . . بَعيدٌ عنا إذن افتراض أن الله يريد، ضد قانون العقل، أن يجعل خالدة حبّة قمح، عوضا عن السنبلة التي تنبت منها. الفارق إذن هو أن كالسوس يرى أن عقل كل الأشياء هو الله، بينما في نظرنا نحن هو ابن الله، بما أنه جاء في كتابنا «في البدء كانت الكلمة»».

ولكن ليس كل المسيحيين قادرين على التنازل بعض الشيء عن معتقداتهم أو نقدها أو حتى التخلي عنها واستبعادها. وفي هذا الشأن فإن أوغسطينوس يعطي المثال على ذلك التصلّب العقائدي الذي وصل إلى حد اللاإنسانية. فقَنَاعته الصامدة هي أننا كتلة من المذنبين لأننا وُلدنا من أب مذنب، ولا مَخرج للتّكفير عن هذا الذنب إلاّ بالمسيح، بحيث إن كل من لا يؤمن بالمسيح، وكل من لم يُعمَّد في المسيح ولو كان رضيعا فهو في النار خالدا.

لقد أجهد نفسه وعمل كل ما في وسعه لكي يُعقلن يوم القيامة وعذاب الجحيم في الآخرة، محاولا إقناع من أسماهم بالوثنيين، أي الفلاسفة العقلانيين ـ الذين يرفضون أسطورة قيامة الموتى، ويعتبرونها مستحيلة إطلاقا ـ بأن يصادروا عقولهم ويتقبلوها كحقيقة. بالنسبة للفلاسفة المتمرسين بالمنطق وفن الجدل، ليس هناك من حجة يمكنها أن تبرهن على أن جسدا يحترق دون أن يتآكل ويفقد كُتلته، ليس هناك



من جسم يتألّم باستمرار دون أن يموت. أوغسطينوس حاول اقناعهم بهذه الخروقات الفيزيائية عن طريق حجج قال إنها «علمية»، استمدها من كتب علماء الطبيعة في عصره، حيث لاحظوا وجود بعض الكائنات الحية التي تعيش في منابع المياه الساخنة المتدفّقة من جوف الأرض[١]. لكن الفلاسفة ردوا أن هذا المثال لا ينطبق على المسألة المتنازع عنها، لأن تلك الحيوانات لا تعيش دائما وأبدا، وهي على كلّ حال تحيا في تَأقلم مع تلك المياه الساخنة دون أن تتألّم. فعلا: «يقولون هي تنعم بالحياة دون أن تُلحق بها تلك العناصر أضرارا، كما لو أنها ملائمة لطبيعتها». لكن أوغسطينوس مصرّ على أن هذا المثال يدعّم رأيه، ويقول إنه أمر مثير العجب كيف «يتعرّض جسم ما للألم ومع ذلك يواصل العيش في النار، لكن يثير العجب أكثر العيش في النار دون الشعور بالألم[٢]». هل من المعقول أن يكون هناك جسم خاضع للألم المتواصل دون أن يذوق الموت؟ أوغسطينوس، بعِلمه اللّدني، يزعم أن الناكرين لا يعرفون إلاّ الأجسام المادية القابلة للموت. هذا هو معيارهم الأوحد الذي، على أساسه، يعتبرون مستحيلا كل ما لم يُجرّبوه: «أيّ نوع من المعايير هذا الذي يجعل الألم برهانا على الموت بينما هو تمظهر للحياة؟». الأمر الثابت والمحقق عند أوغسطينس هو أنه لا مانع من أن تكون الروح «في الأزل ملفوفة في جسم يتحمّل الفساد بحيث إن رباطهما لن ينقطع مع مرور الزمن ولن يتمزّق من أي ألم». كل هذه التلاعبات اللغوية والاستطرادات، يستخدمها أغسطينوس لكي يُبرر ما

---

(١) انظر مثلا ما قاله أرسطو في **تاريخ الحيوان**، ي ١٩، ٥٥٢ ب ١٠. عن وجود حشرات، أكبر قليلا من الذباب، لها أجنحة، تقفز وتتحرّك في النار.

(٢) S. Augustin, *La cité de Dieu*, in *Œuvres complètes de S. Augustin, T. XXV*, Paris, Louis Vivès, 1870, Lib. XXI, cap. II, p. 2.



يأباه العقل، أعني جواز العذاب الدائم على أجسام بشرية داخل أتون عنصر مُفتّتٍ للمادة العضوية، دون أن تموت أو تحيى. فعلا هذه العبارة المنافية للمنطق (لا موت ولا حياة، موجودة في القرآن أيضا)، هي ما يقصده أوغسطينوس بقوله «رغم أنه في الزمن ليس هناك جسم يَشعر بالألم دون الموت، في الأزل سيكون هناك جسم بحيث، لا يوجد في الزمن، وستكون هناك موت ليست من قبيل الموت في الزمن. لا لأنه ليس هناك موت، بل هناك موت أزلي نظرا لأن الروح لا يمكن أن تكون لها الحياة وهي فاقدة لله، ولا تموت وتُعفى من آلام الجسد. المِيتة الأولى تَطرد من الجسد الروح التي لا تريد، الميتة الثانية تُبقِي في الجسم الروح التي لا تريد. ما يجمع بين الميتة الأولى والثانية هو أن الروح تعاني من جسدها ما لا تريد[١]».

وبعد ما المانع من أن يفعل الله هذه العجائب التي تبدو للكفار في عداد المستحيل وهو الملك ذو القدرة المطلقة والمسيّر للكون بأسره. أيعجز الله الذي بدأ الخلق عن إحياء أجساد الموتى وإدخال الكفار إلى النار خالدين فها، وهو الذي فعل في السماء وفي البرّ والبحر عالما مملوءا بالعجائب؟ أليس العالم دون شك هو ذاته أكبر وأسمى من كل العجائب التي يحتويها[٢]؟ إن حقيقة نار جهنّم غير قابلة للشك، فالله، على لسان نبيّه، قد قرّر أن العذاب آت لا ريب فيه: «ويَخرجون ويَرون جُثث الناس الذين عصوني لأن دُودَهم لا يموت ونارهم لا تُطفأ (أشعيا ٦٦، ٢٤)». والربّ يسوع الصادق، لكي يغرس بقوّة هذه الحقيقة، نصح بأن تُبتر الأعضاء التي عملت خطيئة في الدنيا عوضا أن تتعذب في نار جهنّم («فإن كانت يَدُكَ فخّا لك فاقطعها: أفضل لك أن تدخل

---

(١) S. Augustin, *La cité de Dieu*, Ibid, III.

(٢) Ibid, ch. VII, 1.



الحياة ويدك مقطوعة من أن تكون لك يدان وتذهب إلى جهنّم، إلى النار التي لا تُطفَأ حيث دودهم لا يموت والنار لا تُطفأ. . . »؛ مرقس ٩، ٤٣-٤٨).

لقد حكم المسيحيون على البشرية جمعاء بالخلود في النار إن لم يُعمّدوا في المسيح، والمسلمون كلّ من لم يؤمن بمحمد وبالقرآن. وهذا الخلود يُطال الجميع، بمن فيهم الأطفال الرضّع الذين ماتوا ولم يتم تعميدهم. الإنجيل، حسب اللاهوتيين، هو الذي ينص على ذلك، حيث يقول المسيح: «لا يمكن أن يدخل أحدٌ ملكوت الله إلاّ إذا وُلد من الماء والروح (يوحنا، ٣، ٥)»، وهي إشارة واضحة إلى أن مَن مات دون تعميد هو مُقصَى من ملكوت الله. لكن بيلاجيوس وأتباعه اعتمدوا على آية أخرى من الإنجيل يقول فيها المسيح: «في بَيتِ أبي مَنازل كثيرة (يوحنا، ١٤، ٢)»، ومنها استنتجوا أن هناك في مملكة السماء منزلة وسطى حيث يمكن للأطفال الصغار الذين ماتوا دون تعميد أن ينعموا فيها بالسعادة وأن يتمتعوا بالنظر إلى الله بجِوار القديسين. لكن المجامع الكنسية كانت لهم بالمرصاد وأدانتهم لهذا السبب، حيث أجمعوا على أنه ملعون (anathema sit) كل «من زعم بأن الربّ بما أنه قال «في بَيتِ أبي مَنازل كثيرة» تعني بأن في مملكة السماوات هناك موضع وسط يعيش فيه سعداء الأطفال الذين رحلوا من هذه الدنيا دون تعميد[١]». وهذا تصريح، بعبارات واضحة كما يعلّق أحد اللاهوتيّين «أن الأطفال الذين ماتوا دون تعميد هم مُقصون من الرؤية السعيدة[٢]».

---

(١) Denzinger, *Enchiridion*, n. 66, cit., in E. d'Alençon, *Baptême (Sort des enfants morts sans)*, in *Dictionnaire de théologie catholique, T. II*, Paris, Letouzey et Ane Editeur, 1905, coll. 364.

(٢) E. d'Alençon, *Baptême (Sort des enfants morts sans)*, in *Dictionnaire de théologie catholique, T. II*, coll. 364.



لا خلاص لأي أحد في العالم إذن دون التعميد بمن فيهم الأطفال الصغار، وكل المحاولات التي قدّمها بعض اللاهوتيين لتخليص الأطفال من اللعنة الدائمة ووقايتهم من الدخول للجحيم، تجد أمامها سدا منيعا من خلال وثائق الكنيسة وتعاليم لاهوتييها الكبار. لقد أدانوا الكاردينال كايتانو (Cajetan) لمجرّد أنه افترض أن صلوات الوالدين يمكنها أن تجلب لهم الشفاعة والخلاص، حتى وإن لم يموتوا معمّدين. لكن هذا الرأي أثار حفيظة لاهوتيي مجمع ترنتو وأمر البابا بيوس الخامس بشطبه من أعماله الكاملة(١). وفي القرن السابع عشر، أي في عزّ قرن الفلسفة والإلحاد، عاد المسيحيون الكاثوليك لكي يُكرّسوا المعتقد الدنيئ من أن الأطفال الصغار يذوقون العذاب في نار جهنّم. اللاهوتي بوسّويه (Bossuet) أكّد أن الأطفال، أصحاب الخطيئة الأصلية، هم في الجحيم، في العذاب الخالد، في اللعنة الدائبة، وحسب القديس غريغوريوس، يذوقون العذاب الدائم (perpetua tormenta percipiunt)؛ هم في جهنّم، حسب القديس أفيتوس؛ في الموت الدائم، يقول البابا يوحنا، ذكره الكاردينال بيلارمينو، الذي استنتج من هذه المقاطع وأخرى عديدة أن هذا المعتقد هو من صلب الإيمان الكاثوليكي، ومَن نَكَره فهو هرطقي كافر. وهكذا فهو قد أدان الرحمة الكاذبة التي يُبديها الهراطقة، المعارضون للكتب المقدسة، والمجامع، وآباء الكنيسة، إزاء الأطفال الصغار(٢).

أنا لا أدري كيف يُردّد أوغسطينوس مقولة «أحبّ واعمل ما شئت

---

(١) H. Tornely, *Praelectiones theologicae de Sacramentis, Baptismi et confirmationis*, Venetiis apud Nicolaum Pezzana, MDCCXXXIX, p. 161 et sq.

(٢) Bossuet, *Défense de la tradition et des saints pères*, in *Œuvres complètes de Bossuet, T.X*, p. 275.



(dilige et quod vis fac)[1]» وهو الذي أدان الراهب الإنجليزي بيلاجيوس وحرّض البابا ضدّه. وكل هذا لأنه قال «من المستحيل أن إلها عادلا وخيّرا يُسلم إلى عذابات لامتناهية أطفالا بريئين من خطإ آبائهم». لو أن كل البشر هم حين ولادتهم مغضوب عليهم إلى الأبد مِن طرف مَن خلقهم «فإنه ليس هناك من إجرام أفظع من ولادتهم في الدنيا، وبالتالي فإن الزواج يصبح أقبح الأعمال وأجرمها».

إن ضمير الإنسان يَتَحرّق أمام شناعات المؤمنين وقسوتهم. كيف تَقبل الأمّهات فكرة أن أولادهنّ الرضّع «سيُشوون إلى الأبد في مشواة[2]»؟ إذا كان هذا المعتقد يَقلِب رأسا على عقب فكرة الخير والشرّ، إذا بدا لكم أنه يسحل في الحضيض قداسة الإله وعدله، فإن المسيحيين يُجيبون بأن الدواءا لتفادي العذاب يكمن في بعض القطرات من ماء التعميد وبعض الكلمات الغامضة. انظروا إلى أي نتيجة أخلاقية نصل بهذا المنطق: طفلان صغيران، كلاهما بريء، كلاهما طاهر من كل دنس روحي، يموتان دونما أن يقترفا أي فعل مسؤولان عنه شخصيا وأخلاقيا. أحدهما خضع إلى طقس، ما كان بمقدوره أن يختاره ولا حتى يَعرِفه، وإذا به إلى الأبد في جنة النعيم؛ الآخر الذي حُرم من هذا الطقس نفسه وفي ظرف مستقل عن إرادته، فهو ليس فقط مُقصى إلى الأبد من مملكة السماء، بل إنه حسب العلماء الأكثر شهرة،

---

(١) Augustin, *Les dix traités sur l'épitre de S. Jean aux Parthes*, in *Œuvres complètes de Saint Augustin, T. X*, Paris, Librairie de Louis Vivès Editeur 1869.

(٢) Ch. Beauquier, *Petit catéchisme du libre-penseur*, Ibid, p. 32. « Les consciences des fidèles étaient absolument révoltées de ce dogme odieux du péché originel, les mères surtout, qui ne pouvaient accepter de savoir leur enfants rôtissant éternellement sur le gril, faute d'avoir été lavés par une goutte d'au bénite! ».



يجب أن يُعذّب عذابا دائما[١]. ابحثوا في معتقدات الأديان الأخرى (باستثناء الإسلام)، البدائية منها أو الوثنية، القديمة منها أو الحديثة «واعثروا، إن استطعتم، على شيء يصدم العقل بهذه الطريقة الصلفة. قولوا إلى عابد البراهما (Brahma) أو مانيتو الأكبر (grand Manitou) إنه يوجد أناس في العالم، أحد بنود دينهم يتمثل في الاعتقاد بأن كل الأطفال، ليس فقط أطفالهم، بل النوع البشري بأسره، هم بالولادة موضوع الغضب الإلهي، وأنهم مسؤولون عن جرم لم يقترفوه، وأنه إذا ماتوا دون أن يمروا بطقس لا يمكنهم أن يلعبوا فيه إلاّ دورا سلبيا، فهم سيُلعنون إلى الأبد. هذا الشخص، متحضّرا كان، أو بدائيا، سيمتنع عن الإعتقاد في أن العجرفة الإنسانية يمكنها أن تَصِل إلى هذا الحدّ، أو إنه سيُجيبكم بأنكم تُحدّثونه عن أعراق بقيت في أسفل سلم العقلانية والأخلاق؛ لكن إذا أضفتم إنكم، على العكس من ذلك، تُحدّثونه على أمم عظيمة، تَدّعي بأنها تتزعّم قافلة الحضارة، سَيَحسبكم مَجَانين، وكونوا مُتيقّنين من أنه عوض أن يشعر بالرغبة في المساهمة في حضارتكم، سيُصيبه القرف منها[٢]».

افتحوا أي كتاب لاهوت مسيحي وألقوا نظرة على باب التعميد، فستجدون أشياء يشيب لها الولدان: أكبر تنازل قام به بعض اللاهوتيّين الرحماء، كما يصفهم أوغسطينس بشيء من التهكّم، هو أنهم أجازوا أن لا تحترق أجساد الرّضّع بالنار الأبدية، ولكن منعوهم من سعادة القديسين. توماس الأكويني، مع اعترافه بأن الرضيع لم يقترف أي ذنب

---

(١) P. Larroque, *Examen critique de la religion chrétienne*, Paris, Librairie étrangere de Bohné et Schultz, 1860, t. 1, p. 72.

(٢) P. Larroque, *Examen*, p. 73. « Cherchez bien, parmi les dogmes de toutes les autres religions passées ou présentes, quelque grosières ou cruelles qu'elles aient été et trouvez-y, si vous le pouvez, quelque chose qui heurte la raison aussi rudement ».



كي يستحق عليه العقاب، قال إن روح الرضيع الذي مات دون تعميد لا تُعذّب بسبب خطيئة آدم بما هي خطيئة شخصية لهذا الأخير، بل روحه تُعذب بسبب التخريب الذي أصابها جراء الخطيئة الأولى التي مرّرها لنا أبونا الأوّل، ولذلك فإن بولس قال «فكما دخلت الخطيئة إلى العالم على يد إنسان واحد، وبدخول الخطيئة دخل الموت (رومية، ٥، ١٢)»[١]. والأدهى من هذا هو أن في القانون الكنسي وحتى المدني، حسب توماس الأكويني، «الأبناء مذنبون بسبب خطايا الآباء: أبناء الكهنة، مثلا، رغم أنهم مولودون من أم حرة، مآلهم العبودية؛ وورثة السارق هم مذنبون من سرقة الأب، حسب القانون الكنسي، حتى وإن لم يتمتعوا بشيء من المسروقات وحتى إن لم ترفع أي دعوى ضد الوالد». النتيجة: «خطايا الآباء تمرّ إلى الأبناء[٢]».

اللاهوتي غريغوريوس أرمينانسيس (G. Arminensis) من القرن الثالث عشر، سماه معاصروه مُعذب الأطفال الصغار (*tortor parvulorum*)، لكن هذه التسمية تنطبق أول ما تنطبق على أوغسطينوس الذي أكّد على أن الولدان الغير مُعمّدين مآلهم الخلود في نار جهنّم. في كتابه المسمى هيبونيوستيكون (Hypognosticon) قال: «إن الأطفال الصغار الذين ماتوا دون تعميد يدخلون جهنّم (experiuntur Gehennam)»، وفي العقيدة إلى بطرس يؤكّد: «يجب أن تعتقد اعتقادا راسخا ودون أدنى شكّ (Firmissime tene, et nullatenus dubites) أن كل البشر، سواء البالغين منهم أو حتى الأطفال الصغار أيضا، أولئك الذين بدؤوا الحياة في رحم أمهاتهم وماتوا فيه، أو الذين وُلدوا من أمهاتهم ورحلوا عن الدنيا من غير تقبّل

---

(١) T. D'Aquino, *Il male*, Rusconi, Milano 1999, (testo a fronte), quaest. 5, art. 1., p. 565.

(٢) T. D'Aquino, *Il male*, Ibid, Quaest. 4. art. 8, p. 545.



سرّ المعمودية، يعاقبون بعذاب النار الدائم. وعلى الرغم من أن الأطفال لم يقترفوا أي خطيئة حاليّة، فإنهم بسبب الحمل بهم وولادتهم قد تلطخوا بالخطيئة الأصلية واستحقوا اللعنة[1]». البابا غريغوريوس الأكبر (٥٤٠ ـ ٦٠٤) كتب في الفصل الثامن من التفسير الأخلاقي لسِفر أيوب «بما أن البعض لم يتحرّروا عن طريق سر المعمودية من الخطيئة الأصلية، فإنهم سيذوقون العذاب في اليوم الآخر، رغم أنهم لم يفعلوا أي شرّ في هذه الحياة[2]». وأوغسطينوس من جهته يحذر الرحماء من المسيحيين قائلا: «لا يَعِدَنّ أحدكم الأطفال الغير معمدين بمَحلّ، أينما كان هذا المحلّ، ينعمون فيه براحة أو سعادة ما، وسَطٌ بين اللعنة الدائمة ومملكة السماوات، لأن الهرطقة البيلاجية وعدتهم بذلك[3]». وفي نفس هذا المسار جاءت تحذيرات البابا إنوسانس في احدى رسائله (٤١٧ م) حيث قال: «إن أولئك الذين يزعمون في مواعظهم أن الأطفال الصغار يمكنهم أن ينالوا جزاء الحياة الخالدة دون منّة التعميد، هم في ذروة الجنون (perfatuum)[4]». أوغسطينوس يعود إلى الموضوع مرات عديدة، ويستشهد حتى بهذه الرسالة التي

---

(١) للتوضيح، يبدو أن كتاب «العقيدة لِبُطرس» الذي يُنشر عادة ضمن الأعمال الكاملة لأوغسطينون، منحول، وقد افترض المختصين أنه للقديس فولجانسيوس. لكن هذا لا يُغير من الأمر في شيء لأن أوغسطينوس قال تقريبا نفس الشيء وتعاليمه في ما يخص تعذيب الولدان مطابقة لما قاله فولجانسيوس في هذا الفصل.

Augustinus, *Liber de fide ad Petrum*, cap. XXVII, in *Œuvres*, T. XXII, p. 405.

(٢) Cfr, S. T. Aquinas, *De malo*, quaest. 5, art. 2.

(٣) Augustinus, *De anima et eius origine*, 1. cap. 9.

(٤) Innocentius I, *Epistola CLXXXII*, 5: PL 33, 785. cit., in A. Carpin, *Agostino e il problema dei bambini morti senza battesimo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, p. 16.



بعثها البابا إلى أساقفة نوميديا[١]، وفي كل مرة يؤكد ما قاله بل ويزيد في تَقوية حججه. إن الربّ سيأتي يوما ليحاسب الأحياء والأموات كما يقول الإنجيل «سيُقسّمهم إلى قسمين، قسم على يمينه والآخر على يساره. سيقول إلى الذين على يساره: اذهبوا إلى النار الخالدة التي عُدّت للشيطان وأعوانه؛ سيقول إلى أهل اليمين: تعالوا يا مَن باركهم أبي رِثوا الملكوت الذي أُعدّ لكم منذ إنشاء العالم. فهو من جهة يتكلّم عن الملكوت، ومن جهة أخرى عن اللعنة مع الشيطان. لا أرى اطلاقا أي مكان وسط تستطيعون أن تضعوا فيه الأطفال» النتيجة واضحة وجليّة: «من ليس في اليمين هو دون شكّ (procul dubio) في اليسار؛ إذن مَن ليس هو في الملكوت فهو دون شك في النار الخالدة (procul dubio in igne aeterno)[٢]».

ليس هناك أي نوع من الراحة أو السعادة معدّة للأطفال الأبرياء الذين ماتوا ولم يُعمَّدوا بقطرات من ماء. لقد وصل بهم التعصّب الأعمى إلى حدّ المهزلة حقا. فهذا الكاردينال نوريس، من القرن الثامن عشر، اجتهد حتى في تحديد طبيعة عذابات الأطفال ودرجة حرارة النار. قال إن الأطفال لا يخضعون إلاّ إلى عذاب «طفيف جدّا (levissima) وخفيف جدا (mitissima) . . . بحيث أن [تلك النار] تسخنهم وتسبّب لهم شيئا من المضايقة (aliqua molestia) ولكنها ليست حارقة (sed non ustulante) . . . نظرا إلى أن الأطفال ليسوا منذنبين إلاّ بجريمة وراثية[٣]». على هذه الحذلقات علّق بيرّوني

---

(١) *Contra duas epistolas pelagiorum*, in *Œuvres* T. XXXI, p. 38.

(٢) *Sermo 294*, in *Œuvres de S. Augustin*, T. XVIII, p. 530.

(٣) Card. H. De Noris, *Vindiciae augustanianae*, Salamanticae 1698, p. 99.



(Perrone) أحد اللاهوتيين الكاثوليك قائلا «لا أدري حقا أي محرار استعمله لكي يقيس بكل هذه الدقّة درجات الحرارة هذه وشدّتها[1]».

لا شيء يكبح جماح القديس أوغسطينوس، علاّمة الكنيسة، الذي سماه لارّوك (Larroque) صاحب الخطابة الثرثارة، ومن قبله جوليانوس سماه «الخطابي الفينيقي»، حينما يتعلّق الأمر بإدانة الأبرياء المساكين والحكم عليهم بالخلود في نار جهنّم. في الرسالة ٢١٧ يقول بما أننا مسيحيون كاثوليك برحمة من ربّنا، نحن نعرف أن البشر قبل ولادتهم لم يعملوا خيرا أو شرا في حياتهم الخاصة يستحقون به تعاسة الحياة الراهنة، لكن نظرا لأنهم وُلِدوا من آدم بحسب الجسد اكتسبوا منه دنس الخطيئة التي تسببت في الموت، ولا يمكنهم التخلّص من عذابات الموت الدائمة إلاّ أذا ولدوا في المسيح، برحمة من الله. «نحن نعلم أن تلك الرحمة لا تُعطى لكلّ الناس، وأولئك الذين مُنحت لهم، لا يستمدونها من أعمالهم، ولا من إرادتهم، وهذا ما نراه خصوصا في الأطفال[2]». من الأكيد أن الأطفال الصغار سيجازون بحسب الخير والشر الذي من المفروض أنهم سيقترفونه بأجسادهم لا بالقيام بالفعل بأنفسهم، ولكن بأوليائهم. فعلا بواسطة هؤلاء تخلّوا عن الشيطان وأصبحوا في عداد المؤمنين الذين قال فيهم الربّ «من آمن وتعمّد سينال الخلاص (مرقس، ١٦، ١٦)». «لكن الأطفال الذين لم يتم تعميدهم، سينالهم مفعول الحكم المُصَرَّح به «ضد من لم يؤمنوا والذين سيُدانون (متى، ١٦)»[3]». الرحمة الإلهية لا تُمنَح بحسب

---

(١) J. Perrone, *Praelectiones Theologicae, I*, Parisiis 1844, p. 873. «Nescio tamen quo thermometro usus sit ad hos gradus caloris et intensitatis tam accurate determinatos ».

(٢) *Epistola* 217, *Vitali*, cap. V, in in *Œuvres* T. VI, p. 168.

(٣) *Epistola* 217, *Vitali*, cap. V, p. 169.



الأعمال، والكنيسة الكاثوليكية، يقول أوغسطينوس أدانت كل من قال بأن الرحمة تابعة للأعمال أو للإختيار الحرّ. كيف نفسّر إذن المقطع من رسالة بولس إلى تيموثاوس (٢، ٤) الذي يقول فيه بأن الله «يريد خلاص البشرية جمعاء»؟ أمام هذا الاعتراض يُفعّل أوغسطينوس بلباقة مَكَنَة خطابته الرهيبة، ويُظهر قسوة لا تُتخيل، حيث يرى أن هذه الآية يجب فهمها بمعنى أن كل الذين فازوا بالخلاص لم يفوزوا إلاّ لأن الله أراد ذلك. وعلى هذا الأساس فإنه «إذا أردنا اعطاء معنى آخر إلى كلمات الرسول (بولس)، نحن لا ندحضه، على شرط أن لا يتعارض مع هذه الحقيقة البيّنة، التي عن طريقها نرى أن كثيرا من البشر لا يفوزون بالخلاص على الرغم من أنهم يريدونه، وهم ممنوعون عنه فقط لأن الله لم يرده[1]». الحقيقة الثابتة عند أوغسطينس هي أن الرضّع غير المعمدين مآلهم الجحيم، وباؤوا بغضب من الله. فعلا الشرط الوحيد للخلاص هو الولادة في يسوع المسيح، يعني التعميد. الربّ نفسه أعطى كلمته الأخيرة التي أغلقت أفواه المعارضين «من ليس معي فهو ضدي (متى، ١٢، ٣٠)». «خذوا أي طفل كان، إذا كان مع المسيح فلِمَ تعميده؟ ولكن إذا كان بالفعل معمدا لكي يكون مع المسيح، من الصحيح أنه قبل تعميده لم يكن معه، وبحكم أنه لم يكن مع يسوع المسيح، كان ضد يسوع المسيح. ليست هناك أي وسيلة لإضعاف أو تغيير حكم واضح كل الوضوح[2]». الرضّع مكانهم في الجحيم مع الكافرين (inter eos qui non credunt) الذين لم يُعمَّدوا في المسيح؛ لن يفوزوا بالحياة (nec vitam habebunt) ويستقرّ عليهم

---

(١) *Epistola* 217, *Vitali*, p. 170-171.

(٢) *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum ad Marcellinum Libri tres*, in *Œuvres* T. XXX, p. 44.



غضب الله (ira Dei manet super eos). الله شاهد على ذلك، كيف لا وقد جاء بالحرف في إنجيل متى إن «الأب يحب الإبن وقد جعل في يده كل شيء. من يؤمن بالإبن فله الحياة الأبدية، ومن يرفض أن يؤمن بالإبن فلن يرى الحياة. بل يستقرّ عليه غضب الله (متى، ٣، ٣٥-٣٦)»، والأطفال الصغار سيحاسبون (et judicati sunt)، لأن الإنجيل قال من لم يؤمن فقد حُكم عليه، وسيُدانون (et condemnabuntur) لأن حسب الإنجيل «من آمن وتعمّد خَلَصَ ومن لم يؤمن فسوف يُدان (مرقس، ١٦، ١٦)»[١].

لقد صرخ متعجبا أحد الكتاب الفرنسيين من القرن الماضي قائلا: «أعترف أني لم أفهم أبدا كيف ـ أمام تعاليم من هذا القبيل ـ تستطيع النسوة، خصوصا اللواتي هنّ أمهات، أن تبقى مسيحيات[٢]». وأنا أضيف، أن تبقى أيضا مسلمات أو يهوديات، لأن تعاليم هذين الدينين لا تخلو من معتقدات مشابهة للمسيحية.

إن أوغسطينوس يؤنب أولئك المسيحيين الذين لا يريدون تقبّل فكرة أن القاضي الأسمى، إله الرحمة العادل سيخلص إلى العذاب الدائم كل البشر الذين لم يعمدوا في المسيح. وأرحمهم (misericordior)، يقول أوغسطينوس، هو دون شك أوريجينس الذي صرّح أن الشيطان وأتباعه، بعد عذابات رهيبة مناسبة للجرم، سيُنتزعون من تلك العذابات وينضمُّون إلى الملائكة[٣]. لكن الكنيسة، حسب

---

(١) *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum ad Marcellinum Libri tres*, Ibid, p. 107.

(٢) P. Larroque, *Examen...*, Ibid, p. 78. « J'avoue que je n'ai jamais compris comment, en présence de pareils enseignements, des femmes, de celles surtout qui ont été mères et dont on sait la merveilleuse tendresse pour les fruits de leurs entrailles, pouvaient demeurer chrétiennes ».

(٣) *Civitate Dei*, Lib. XXI, cap. XVII, p. 30.



أوغسطينوس، أدانته عن حق لأجل هذا الخطأ وأخطاء أخرى. إن رحمة هؤلاء الناس تخطئ كثيرا لأنهم بسبب مشاعر شفقة انسانية يتصورون امكانية عذابات ظرفية للبشر المحكوم عليهم بالخلود في النار، ويرون أنهم سيتحرّرون إن عاجلا أو آجلا، وستعم السعادة الخالدة الجميع. لكن العلاّمة يرد عليهم بتلاعب لَفظي سفسطائي، ذكرياته عندما كان مانويا. قال إن هذا الرأي لو كان صحيحا وصادقا في رحمته، فإنه سيكون أصحّ وأصدق لو كان أرحم. إن منبع رحمة من هذا القبيل يتدفّق ويمتد وصولا إلى الشياطين كي يحررهم على الأقل بعد حقب طويلة من الزمن. لماذا إذن تتدفّق الرحمة وتسير نحو الطبيعة الإنسانية ذاتها ولكنها تجف في الحين (mox arescit) عندما تصل إلى طبيعة الملائكة[1]؟ أهل الشفقة لا يجرؤون على القيام بهذه الخطوة في مشاعرهم الرحيمة والوصول إلى حد تحرير الشياطين حتى. إذا تجرّأ أحدهم على هذه الخطوة فهو فعلا سيهزمهم. وأظن أن أوغسطينوس يعني غريغوريوس النازيانسي الذي تبنّى فكرة أن الخلاص أو العفو الكلّي للملعونين سيشمل الشياطين والإنس. لكن بالنسبة لأوغسطينوس كلّهم هراطقة وكلهم في خطإ فادح، وخطأهم أفضع وأشدّ انتهاكا لحرمة الله ولكلامه، لأنهم يُبدون شفقة أكثر من الله ذاته[2].

أهل الرحمة يحاولون تخليص الإنسان من رعب القيامة والعذاب، ويريدون، من الداخل، عن طريق آيات الكتاب المقدس إيجاد السّبل لتبرير معتقدهم. فهؤلاء هم مؤمنون مثل أوغسطينوس مع فارق جوهري وهو أنهم يعمّمون الرحمة على كل الكائنات دون تمييز. وفقط لأجل هذا التعميم فهو يدينهم ويعتبرهم متعالين على حُكم الله، وذلك

---

(١) Ibid, p. 31.

(٢) *Civitate Dei*, Ibid, p. 31.



باعتقادهم أن الحساب والعقاب حق ولكن في يوم القيامة ستتغلّب رحمة الله على غضبه، وسيسمح للقديسين والصالحين بالشفاعة للمذنبين وإخراج حتى الكفار وأصحاب الكبائر من النار. يقولون إن الله فعلا وعد وتوعّد ولكن كل ذلك هو مجرّد كلام دون استتباعات عملية. وكأن الله يمزح معنا. لكن أصحاب هذا الرأي لا يمزحون لأنهم وجدوا في التوراة والإنجيل قرائن تؤيدهم. ألم يتوعّد الله بِسَحق مدينة نينوى ولكنه لم يفعل؟ لقد أوقِفَ هذا التوعد بسبب توبتهم وبسبب شفاعة نبيّ واحد. كيف ستكون عليه الحال يوم القيامة لو أن كل القديسين طلبوا الشفاعة للمذنبين؟ لن يبقى منهم واحد في النار وسينجون كلهم وينعمون بغفران الله ورحمته. لكن قسوة أوغسطينوس وصرامته لا تسمحان بهذا، ولذلك فقد قَسَمهم بهذه القولة المشككة في النوايا: إنهم يدافعون عن أنفسهم ويفتشون عن تعلّة لتبرير تصرفاتهم الخليعة[١].

إن ساديّة المؤمنين ليس لها حدّ، وهي متواصلة وبنفس القوّة والعنف سواء في الدنيا أو في عالمهم الأسطوري الذي سمّوه الآخرة. المسار العام للكون، منذ النشأة، هو مسار مرعب، والخاتمة هي أكثر رعبا وأشدّ مأساوية: الإله يخلق الجحيم مسيّرا إليه أكبر عدد من القطيع الإنساني، بحيث إن تعذيب الخلق يعود عليه بالمجد؛ أصحاب الجنة فَرِحون ويهللون للنعمة التي تغمرهم، ولكن سعادتهم لن تكتمل إذا لم يشاهدوا أهل النار وهم يتعذبون. من قائل هذا الكلام؟ يبدو وكأنه نابع من استيهامات أحد الكتاب المسلمين، لكنه في الحقيقة توماس الأكويني (قديس) في «الخلاصة اللاهوتية» (الجزء الثالث، مسألة ٩١، فصل ١).

والمسلمون لا يختلفون عنهم طرفة عين، ذلك أنه حينما يتعلّق الأمر بالعذاب والعنف والتقتيل والترهيب فإن الجميع يقفون على قدم

---

(١) *Civitate Dei*, Ibid, p. 32.



المساواة. وقد ذكر الرازي في تفسيره الكبير لآية «وإن منكم إلاّ واردها»، أقوال من تساءلوا على الفائدة من دخول المسلمين النار مع الكافرين؟ ومن بين الأجوبة التي تتطابق مع ما قاله توماس الأكويني أعلاه، هي أنهم «إذا شاهدوا ذلك العذاب صار لهم سببا لمزيد إلتذاذهم بنعيم الجنة، كما قال الشاعر: وبضدّها تتبيّن الأشياء[1]».

* * *

إن إرهاب أهل الأديان استقرّ في الموضع الذي لا يمكنهم أن يقدّموا فيه أي تفسير معقول، ولا يستطيعون بالتالي تقرير أدلة وحجج ثابتة يمكن للبشرية أن تتحقق منها، أعني الموت وما بعدها. فهم يكتفون فقط بالكلمة والإيمان، وكأن الكلمة تصنع الشيء، أو أن الإيمان يفيد اليقين بالشيء. قُدرتهم على صناعة الترويع تَفتّقت في هذا المجال ونَشطت ملكة الخيال المريض عندهم بأقصى جهدها. لكن هذا القَصر من الاستيهامات الرهيبة، الغير معزّية في الحقيقة، هو قصر من ورق تكفي هبّة ريح حتى تطيح به وتدمره بالكامل. ليست الحياة، في نظر المؤمنين، هي الجديرة بالرعاية والتفكّر والعناية، بل الموت. فعلا، الشيء الوحيد الجدير بالإنسان، حسب الغزالي هو «أن لا يكون له فكر إلاّ في الموت ولا ذكر إلاّ له، ولا استعداد إلاّ لأجله، ولا تدبير إلاّ فيه، ولا تطلّع إلاّ إليه ولا تعريج إلاّ عليه، ولا اهتمام إلاّ به، ولا حول إلاّ حوله، ولا انتظار وتربّص إلاّ له[2]». فالموت هو التطهير من أدرانِ الدنيا، التي هي في الحقيقة حلم، بينما «الآخرة يقظة.. ونحن في أضغاث أحلام[3]». ولولا بلاهة الإنسان وحمقه لما قوي

(١) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج. ٢١، ص، ٢٤٥.
(٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. ٤، ص، ٣٨١.
(٣) ن. م، ص، ٣٨٧.



على تحمّل العيش والموت يتربّص به منذ ولادته. قال الثوري: «بلغني أن الإنسان خُلِق أحمق ولولا ذلك لم يهنأه العيش»، وقال أبو سعيد بن عبد الرحمان: «إنّما عُمّرت الدنيا بقلّة عقول أهلها[١]». لو لم يكن بين يدي العبد المسكين «كرب ولا هول ولا عذاب سوى سكرات الموت بمجرّدها، لكان جديرا بأن يَتنغّص عليه عيشه، ويَتكدّر عليه سروره، ويفارقه سهوه وغفلته، وحقيقا بأن يَطول فيه فكره ويَعظم له استعداده، لا سيّما وهو في كلّ نَفَس بصدده[٢]».

لماذا يُرهبوننا بظاهرة طبيعية مثل الموت؟ لماذا يُدخلون الرعب في قلوب الناس وكأنهم متأكدون من المصائر التعيسة والعذابات الفضيعة التي تنتظر من لا يؤمن بدينهم؟ إن الإنسان الحصيف يعلم أن الموت هو نهاية طبيعية وأن من دخل في ذاك الطور قد فقد نهائيا الإحساس والشعور والتذكّر وكل العمليات الطبيعية المرتبطة بالجسد. يقول سينيكا في عزائه لمارسيا التي فقدت ابنها: «اعلمي جيّدا أن الأموات لا يشعرون بأي ألم[٣]»، ثم يضيف: «هذا الجحيم الذي يقدّمونه لنا على أنه رهيب، هو ليس إلاّ خرافة (fabulam esse): الأموات لا يجب عليهم أن يخافوا لا من الظلمات، ولا من السجون، لا من الأنهار المملوءة باللهب، ولا من وادي النسيان. ليس هناك على الإطلاق بعد الموت، لا محاكم ولا مجرمين، ولا طغاة جدد. هذه كلها اختلاقات الشعراء الذين يطاردوننا بأهوال عبثية[٤]».

---

(١) ن. م، ص، ٣٨٦.

(٢) ن. م، ص، ٣٩١.

(٣) Sénèque, *Consolation à Marcia*, in Sénèque, *Œuvres complètes I*, Paris, Dubochet 1844, p. 117.

(٤) Sénèque, *Consolation à Marcia*, Ibidem. "Cogita nullis defunctum malis affliçi: illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse,



وبعد، ما هو الموت؟ إنه التحرّر من كل آلامنا ونهايتها (mors omnium dolorum et solutio est et finis)؛ بحيث إن مِحَننا لا تتخطّاه، بل إنه هو الذي يتخطّاها لكي يُخلِصَنا إلى ذاك النوم الهادئ الذي تَمتّعنا به قبل الولادة . . . الموت لا هو بالخير ولا هو بالشر، لأنه لكي يكون هناك خير أو شرّ يجب أن يوجد شيء ما، لكن ما هو ليس بشيء، ما يَمحِي كل شيء، لا يفرض علينا لا هذه ولا تلك من شروطه. للخير والشرّ يجب أن يكون هناك موضوع ما لكي يؤثرا فيه. البخت لا يقدر أن يحفظ ما فرّطت فيه الطبيعة، ولا يمكننا أن نكون تعساء حينما نصيروا معدومين». من مات فإنه يتجاوز الحدود التي يكون فيها عبدا. في سلام عميق وخالد فهو غير مبتلي بالخوف من الفقر، بالرغبة في الثروات، بالوجدانات التي تضايق نفوسنا وبلدغات الشهوة؛ الميّت لا يحسد الآخرين في سعادتهم، ولا هو محسود على سعادته؛ لا التشهير بقادر على أن يسيئ إلى آذانه؛ لا المستقبل المملوء مفاجاءات يشغل فكره.

وردّا على استيهامات الغزالي في *الإحياء* حول الموت وسكراته المنغّصة لحياة كلّ من يتفكّرها، وضرورة الخوف منه، فإن مفكرا اسلاميا مثل مسكويه يُرجع الخوف من الموت إلى الجهل بحقيقته. ذلك أن الخائف يظنّ أن الموت «ألم عظيم غير ألم الأمراض التي ربّما تَقدّمَته وأدّت إليه . . أو لأنه يعتقد عقوبة تحلّ به بعد الموت، أو لأنه متحيّر لا يدري على أيّ شيء يُقدم بعد الموت، أو لأنه يأسف على ما

---

nullas imminere mortuis tenebras, nec carcerem, nec flumina flagrantia igne, nec oblivionis amnem, nec tribunalia, nec reos, et in illa libertate tam laxa ullos iterum tyrannos. Luserunt ista poetae, et vanis nos agitavere terroribus. Mors omnium dolorum et solutio est et finis".



يُخلّفه من المال والإقتناء[1]»، لكن في رأي مسكويه، هذه كلّها ظنون باطلة لا حقيقة لها. إن الجهل بالموت وبحقيقته هو الذي أدّى بالعلماء، كما يقول مسكويه، إلى «طلب العلم والتّعب فيه. وتَركوا لأجله لذات الجسم وراحات البدن، واختاروا عليه النّصب والسّهر. ورأوا أن الراحة الحقيقيّة التي يُستَراح بها من الجهل هي الراحة بالحقيقة، وأن التعب الحقيقيّ هو تعب الجهل لأنه مرض مُزمن للنفس والبرء منه خلاص لها وراحة[2]». الموت الطبيعي لا خوف منه لأنه في الحقيقة «تمام حدّ الإنسان[3]»، نظرا إلى أن حدّ الإنسان هو الحيّ، الناطق المائت، وبالتالي فإن الموت هو «تمامه وكماله». وعن طريقه يتحوّل إلى جنسه وفصوله «لأن كل مركّب لا محالة يستحيل إلى الشيء الذي منه تَركّب. فمَن أجهل ممّن يخاف تمام ذاته ومن أسوأ حالا ممّن يظنّ أن فناءه بحياته ونُقصانه بتمامه». النصيحة هي أنه بما أن الموت هو اكتمال لصيرورة حياة آيلة طبيعيا إلى الفناء، «يجب على العاقل أن يستوحش من النقصان ويأنس بالتمام[4]». أما الظنون التي تشغل ذهن المؤمن وتسجنه في بوتقة الخوف من آلام الموت الفضيعة وسكراتها الوهمية التي تعجّ بها كتابات المسلمين، فإن مسكويه، يردّ بأنه من الجهل بمكان الاعتقاد بأن للموت ألم عظيم غير ألم الأمراض التي ربّما تقدّمته وأدّت إليه. والسبب في ذلك هو أن الألم «يكون للحيّ والحيّ هو القابل أثر النفس، وأما الجسم الذي ليس فيه أثر النفس فإنه لا يألم

(١) مسكويه، رسالة في الخوف من الموت، ضمن: مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى، بقلم لويس شيخو وآخرين، دار العرب، القاهرة ١٩٨٥ (٣)، ص، ١٠٥.
(٢) رسالة في الخوف من الموت، م. س، ص، ١٠٦ ـ ١٠٧.
(٣) مسكويه، رسالة في الخوف من الموت، ن. م، ص، ١٠٨.
(٤) ن. م، ن. ص.



ولا يحسّ». النتيجة المنطقية هي أن الموت، الذي هو مفارقة النفس للبدن «لا يُألَم له، لأن البدن إنما كان يتألم ويحسّ بالنفس وحصول أثرها فيه، فإذا صار جسما لا أثر فيه للنفس، فلا حسّ له ولا ألم[١]». في الوقت الذي ينغّص فيها الغزالي على المسلمين حياتهم، بذكر أحاديث سكرات الموت الرهيبة، وبإيراد حشد من الأقوال المرعبة حول أهوال القيامة، فإن مسكويه ينصح الناس بأن لا يخافوا الموت لأجل العقاب، لأن هذا من باب الجهل بما ينبغي أن يُخاف منه، وخوف ممّا لا أثر له. العلاج الوحيد لهذا الجهل هو العلم والعلم فقط، لأن «مَن علِم فقد وَثق، ومن وثق فقد عرف سبيل السعادة فهو يسلكها، ومن سلك طريقا مستقيما إلى غرض أفضى إليه لا محالة. وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين، وهو حال المُستيقن في دينه المستكمل بحكمته[٢]».

إن الميّت في ملجئ آمن لا أحد قادر أن يخرجه منه، ولا شيء فيه يرهبه[٣]. إن الموت، يقول سينيكا، هو أجمل اختراع للطبيعة (optimum inventum naturae)، إمّا لأنه يُتمّم سعادتنا أو لأنه يُزيل تعاستنا. الموت في نهاية المطاف يُعيد إرساء المساواة في كل مكان، ويُقوّم البخت الذي لم يوزّع الخيرات بالقسط على الجميع.

ما هو الفكر المعزّي للبشرية؟ من الذي يُقشّع عن الناس الخوف ويغرس فيهم الأمل في الحياة ويخلّصهم من أوهامهم، ويصالح بينهم وبين طبيعتهم؟ ليس لدي شك في أن من يتخيّل حياة بعد الموت لا علم له بها، ولا برهان منطقي أو دليل عقلي عليها، هو الذي يبث

---

(١) مسكويه، رسالة في الخوف من الموت، ن. م، ص، ١٠٩.
(٢) ن. م، ص، ١١٠.
(٣) Sénèque, *Consolation à Marcia*, Ibidem.



اليأس في قلوب الناس، وهو الذي يدمر أخلاقهم ولا يترك لهم في هذه الدنيا إلاّ العنف والجهل. وليس من سبيل الصدفة أن أكثر الناس إيمانا باليوم الآخر وبعذاب القبر والجنة والنار هم أكثرهم عنفا ودموية.

قد يعترض أحدهم بأن فكرة الفناء الشخصي هي فكرة سلبية لكونها تُفقد الإنسان الأمل وتسحب منه الدافع لفعل أي عمل أخلاقي. لكن هذا غير صحيح، وهو اعتراض يبقى مستقرا على السطح، كما قال فويرباخ ردا على منتقدي كتابه عن الموت والخلود. فحينما أبرهن لشخص ما أنه ليس هو بالفعل ما يَتوهّمه عن نفسه في خياله فأنا بالتأكيد، يعترف فويرباخ، سلبي تجاهه؛ أسبّب له الألم حينما أنزع عنه وهمه، ولكنني سلبي فقط إزاء كينونته الخيالية، وليس كينونته الواقعية. أنا اسحب منه فقط خياله لكي يعرف نفسه ويوجه تفكيره وإرادته نحو موضوع مناسب لطبيعته وليس موضوعا متجاوزا لمجهوده(١). إنه يخرج من طوره، وبمحاولته تخطّي حدوده، فهو لن يتمكن من تأدية واجبه الدنوي الوحيد الذي جُعل من أجله. إذا لم يعترف أحدهم لهذا الرسام بصفةِ الفيلسوف؛ لذاك الشاعر بصفة الموسيقي، هل هو سلبي ووحشي إزاءهما؟ ألستُ مُنعِمًا عليهما، مُخلّصا لهما، حينما أحارب بسلاح السخرية اللاذعة جنونهما لكي أرجعهما إلى الجادّة وأمكّنهما من الفهم الحقيقي والاستعمال الجاد لِمَلَكاتها؟ المسألة هي على هذا الشكل بالنسبة للحياة بعد الموت والخلود الأخروي «مع فارق وحيد وهو أن ما يُعتبَر، خارج حقل الدين، بوادر جنون وتَمظهرا للبؤس الإنساني، يُعتبَر في الدين تمظهرا للحقيقة والحكمة الإلهية(٢)».

---

(١) L. Feurbach, *L'immortalità*, a cura di Marco Vanzulli, Mimesis, Milano 2000, p. 155.

(٢) L. Feurbach, *L'immortalità*, ibid, p. 156.



إن أهل الأديان لو أعملوا بسيط عقلهم، أقول بسيط عقلهم الذي يشتركون فيه مع البشرية ولم ينساقوا وراء إيمانهم الأعمى، لحدسوا أن العالم لا يمكن أن يؤول إلى الفناء، وأن الإله، بافتراض أنه موجود، لا يمكنه أن يُدمّر الكون بأسره لأنه عبث لا طائل منه. فعلا: لأي سبب سيدمّر الله العالم؟ هل لكي لا يصنع عالما آخر أو ليَصنع عالما آخر؟ الافتراض الأوّل هو مضاد لذات الله، لأن بهكذا عمل سيحدث بالضرورة تغيّر من الاختلال إلى النظام، لا من النظام إلى الإختلال. ومن جهة أخرى لِم يبدّل الله من رأيه، وهو انفعال ومرض في النفس. فهو فعلا ما كان عليه إطلاقا أن يبدع العالم، أو كان عليه الرضاء على ما فعله واعتباره جديرا بحكمته. الإفتراض الثاني، لا يستقيم هو أيضا: إذا كان سيخلق عالما آخر عوضا عن الذي هو موجود الآن، فلا يخلو من أن يكون أسوأ أو مساويا أو أحسن، وكل واحد من هذه الفرضيات قابلة للدحض. أوّلا: أذا كان العالم الجديد أسوأ، فالصانع أيضا سيكون أسوأ. لكن مصنوعاته، حسب أصول أهل الأديان، متقونة ومحكمة. لا أحد من الناس، حتى الأكثرهم استهتارا، يفضّل الأسوأ، بينما في مقدوره الأحسن. مَن أكثر من الإله يليق به أن يَهِبَ الصُّوَر لمن هو محروم منها ويُغطّي بجمال مهيب الأشياء القبيحة؟ ثانيا: إذا كان العالم سيكون مساويا، فالصانع سيعملِ عبثا، وأتعابه ذاهبة سدى، وستكون حاله كحال الصبيان الذين غالبا ما يصنعون على شواطئ البحر أكواما من الرمل ثم يهدمونها من الأساس. من الأفضل بكثير، إذن، عوض بناء عالم مماثل، المحافظة على ما كان قد صُنع، دون انتقاص أي شيء، أو زيادة أي شيء، ولا تغييره إلى الأحسن أو إلى الأسوإ. ثالثا: إذا أبدع عالما أفضل فإن الصانع نفسه سيغدو بالتالي أفضل، بحيث إنه حينما صنع العالم السابق، كان غير حاذق في الصّنعة والحكمة، وهي فرضية لا يقبلها أهل الأديان بتاتا. فالله من المفروض



أن يكون مساويا لذاته، ولا يسمح بالجنوح إلى الأسوإ أو الصعود إلى الأفضل[١].

تبقى قناعة واحدة صامدة حسب رأيي وهي أن صانعي خرافات العذاب في يوم القيامة، وخصوصا المسلمين منهم الذين يوزعون في الشوارع كتيبات عذاب القبر ووصلت بهم القواحة إلى تصويرها على شكل أفلام، لو تفكّروا الأمر بعمق واستخدموا عقولهم عوض عواطفهم، لتفطّنوا إلى أنهم جعلوا من إلههم الكائن الأكثر كُرها في العالم. إن الوحشية عند البشر هي أقصى درجات السوء كما يقول الحكيم دولباخ[٢]؛ وليس هناك من نفس حساسة لن تتألّم وتتقزّز فقط من رواية الآلام التي شعر بها أكبر المجرمين؛ لكن الوحشية نستنكرها بشدة حينما تكون مجانية ودون سبب. إن الطغاة الأكثر دموية في التاريخ: كاليغولا، نيرون، دوميسيان، كانت لهم على الأقل بعض الدّواعي لتعذيب ضحاياهم؛ هذه الدواعي كانت، إما أمْنَهم الشخصي، أو رغبتهم الجامحة في الإنتقام، أو بغرض ترهيب الآخرين ورَدعهم، أو ربما التفاخر بعَرض قوّتهم وجبروتهم. لكن إلها ما هل يمكن أن يكون لديه واحد من هذه الدواعي؟ بتعذيب ضحايا سخطه، فهو يعاقب كائنات غير قادرة فعليا على أن تُهدّد أمنه الشخصي أو تُزعزع سلطته الراسخة، ولا أن تشوّش سعادته التي لا يقدر أي شيء أن يُعكر صفوها. عذابات القبر لا يمكنها أن تَردع الأحياء في هذه الدنيا لأنهم

---

(١) هذه اعتراضات أوردها فيلون الإسكندراني في كتابه «في قدم العالم ٨. ٣٩ ـ ٤٣» ويبدو حسب مؤرخي الفلسفة أنه استمدها من أرسطو في كتاب له مفقود بعنوان «في الفلسفة». نشرها العالم الإيطالي أونترشتاينر:

Aristotele, *Della filosofia, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico* di Mario Untersteiner, Edizioni Di Storia e Letteratura, Roma 1963, p. 41.

(٢) T. D'Holbach, *Le bon sens*, op. cit, p. 61.



لا يشهدونها. وهذه العذابات لا تفيد الملعونين لأن في الجحيم لا تنفع التوبة، وزمن الرحمة قد انتهى. ليس هناك أي علّة كافية لكي يُقدم الله على تعذيب الخلق، اللهم إلاّ القول بأنه يمارس انتقاما أبديا لغاية التسلية والمرح، ولكي يُهِين ويُمَرِّغ مخلوقاته[١].

إنني أناشد الجنس البشري بأسره، يصرخ دولباخ، وأسأل هل هناك في الطبيعة إنسان يشعر بأنه غاية في الوحشية، لكي يريد بدم بارد تعذيب، لا أقول أمثاله، وإنما كائنا حيا أي كان، دون غاية، دون فائدة، دون فضول، دون أن يخاف من شيء؟ إن إله أصحاب الجحيم وعذاب القبر هو أشرّ من أكثر الناس شرّا.

ليس هناك إلاّ البربرية الأكثر توحّشا؛ ليس هناك إلاّ أفظع أنواع الغش، والطموح الأعمى، التي استطاعت أن تتخيّل عقيدة العذاب الخالد. إذا كان هناك إله بإمكاننا أن نُهينه أو نكفر به، لن يكون هناك على وجه الأرض أكثر كفرا من أولئك الذين يتجرّؤون على القول بأن هذا الإله هو طاغية مُنحرف جدّا لكي يغتبط إلى الأبد بعذابات غير مُجدية له ولمخلوقاته الضعيفة.

---

(١) T. D'Holbach, *Le bon sens*, Ibidem. « D'où il suit que Dieu dans l'exercice de sa vengeance éternelle n'aurait d'autre but que de s'amuser et d'insulter à la faiblesse de ses créatures ».



IV
تقرير الإلحاد

١ . الفلاسفة والألوهية

الفلسفة والدين هما الضدّ للضدّ، لأن أسُس كل واحد منهما في الطرف النقيض للآخر. فالفلسفة هي العقلانية المتجرّدة، هي حب الحكمة والبحث عن الحقيقة بالتّعويل على ملكات الإنسان ومجهوداته الشخصية. لا تقبل بسلطة الأفراد ولا تُذعن للآراء المفروضة من فوق. الدين هو نكران للإنسان، تصغير لعقله وحط من قيمته؛ هو ترجيح للخرافة على المنطق، وتغليب للسلطة على العقل، وإفراغ محتوى التفكير من جانبه النقدي، والانسياق للإيمان الأعمى. وقد عبّر الرازي الطبيب عن هذا التضارب بين النظامين واستغرب ممن يحاول أن يجمع بين الضدّين: « كيف يكون [المرء] ناظرا في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات، مُقيم على الاختلافات، مُصِرّ على الجهل والتقليد؟».

لقد ارتأيتُ أن أضع هذه الملاحظة الأولية لمناقشة إحدى تخريجات فولتير الواردة في مقاله عن الالحاد، الذي كنتُ قد استشهدتُ به أعلاه، حيث قال إن أساطير الكتب المقدسة وتعاليم اللاهوت هي التي أوقعت الناس في الإلحاد لكن الفلسفة خلّصتهم منه. هذا تصريح خطير وربما فيه شيء من المجازفة.

كيف يمكن للفلسفة أن تُخلّص من الإلحاد وهي التي كانت دائما



بؤرة الإلحاد؟ ومَن أكثر من الفلاسفة إلحادا في العالم؟ وهب أن بعض الفلاسفة عرض لهم التحدّث عن الألوهية والخوض في إشكالاتها، فهل بإمكان رجل الدين والإنسان المؤمن عموما أن يستمدّ شيئا يُعتدّ به لتثبيت قناعاته الدينية؟

إن الانسان المؤمن لا يستطيع أن يستمدّ شيئا من الفلاسفة لأن آراءهم في شأن الألوهية هي من الهرطقة والبعد عن تشكيليّته الذهنية بحيث تتنافى أشدّ التنافي مع معتقده التشبيهي. وعلى كلّ حال فليس هناك رأي قارّ وموحّد عندهم وأفكارهم مُشتتة ومتضاربة: البعض ينفون وجود الله، البعض الآخر يَنفون عنايته، آخرون يعتقدون أنه موجود ويعتني فقط بجزء من العالم؛ طائفة أخرى يعتقدون بوجود آلهة متعدّدة، ويُعطونها أشكالا ومواضع مختلفة، ويتحدثون عن أفعالها وحياتها، ويقدّمون حجج احتمالية يمكنها أن تجلب الانتباه وتَقدح زناد الخيال ولكنها لا تولّد الإقتناع الثابت.

هناك من الفلاسفة الكبار الذين أحسن أفكارهم في الألوهية تبدو للمؤمنين قمّة الهرطقة والكفر. أولئك الذين يتحدثون عنه بتورّع وحماسة في موضع ما، يتحدثون عنه في موضع آخر وكأنه متماهيا مع الطبيعة أو محكوم بحتمية المادة والصورة. أفلاطون الذي يزعم محاربة الملحدين في عصره، يقرّ بتعدّد الآلهة كما هي الحال في الديانة اليونانية القديمة، أما الإله الصانع فهو محكوم بالمادة والمثل، ومهمّته الأبدية تقتصر فقط على تركيب العناصر الموجودة سلفا. إنه إله فاضل، كما هو فاضل «العقل» المنظّم للمادّة الذي قال به أناكساغور. كل شيء عند أفلاطون هو إله أو يحمل صبغة الألوهية كما لاحظ أحد الدارسين[١].

---

(١) A. Diès, *Autour de Platon, II*, Bauchesne, Paris, 1927, p. 555. « Tout est dieu ou divin chez ce trop divin Platon ».



فالصانع هو إله، والكون إله (طيماوس، ٣٤ب، ٩٢س)، النجوم والكواكب هي آلهة (طيماوس، ٤٠ د)، كما في المعتقدات الشعبية، إضافة إلى الأنفس الخيّرة التي تحدّث عنها في الكتاب العاشر من النواميس؛ أما صفة الألوهية فهي عادة ما يطلقها على المثل أيضا[١]. إن توزيع أفلاطون لصفة الألوهية على كيانات متعددة ومختلفة، استثارت حساسية المؤمنين وجعلتهم يتوجسون من أن نسق أفلاطون لا يقود بالضرورة إلى تدعيم الإيمان بالله كما يتصورونه. الأب بالتوس (Baltus)، لاهوتي يسوعي، قال إن أفلاطون مشرك وثني، يعظّم الكواكب والنجوم، البعض الآخر اعتبره ملحدا يقول بوحدة الوجود، أي بمُحايثة الله للمادة. أتباعه من الأكاديميين وصلوا إلى مرحلة الشك في معارف الإنسان العقلية وفي قدرته على الوصول إلى يقين تام، وهذا ينجرّ عنه الشك حتى في بنود الإيمان بوجود إله. من الواضح، يكتب أحد مؤرخي الإلحاد «أن تعاليم الأكاديمية الثانية والثالثة تقود رأسا إلى الإلحاد[٢]».

أما العقل المنظّم الذي تحدّث عنه أناكساغور فهو عقل فاضل، كما قلنا أعلاه، لأنه لم يبدع لا المادة ولا الصورة، بل اكتفى بتركيب «المتجانسات (homéomères)»، وهي مهمّة سهلة في اقتصاديات الكون، لأن المهمّة الأصعب، أي تكوين العناصر المتجانسة الأولى، تكفّلت بها الضرورة العمياء. إنه المرض الذي ينخر نسق أناكساغور، والأنساق المشابهة، التي تتشبّث من جهة بفكرة أن لا شيء من لا شيء، ومن جهة أخرى تعمد إلى إدخال علة منظّمة للمادة. لكن إذا

---

(١) R. Hackforth, «Plato's Theism», in R. E. Allen, ed., *Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, p. 440.

(٢) J-F. Buddeus, *Traité de l'athéisme et de la superstition*, Pierre Mortier, Amsterdam, MDCCXL,



كانت تلك الضرورة العمياء قادرة على ابداع تجمّعات مادية مرتّبة، مثل تلك التي يدعوها أناكساغور «متجانسات» فهي قادرة بالمثل على خلق نظام محكم بين تلك التجمعات دون ضرورة اللجوء إلى ذاك العقل.

المؤمنون، في محاولتهم اليائسة للتفتيش عن عقول نيّرة تؤازرهم في محنة إيمانهم، لم يتفطّنوا إلى أن الفلاسفة الذين عرض لهم ادخال الألوهية في أنساقهم يسخرون منهم ويستهزؤون بمعتقداتهم. ألم يكن أبيقور ساخرا من أهل الأديان ومن المعتقدات الشعبية حينما قال إن الآلهة لهم أشكال شبيه بالبشر، لكن أجسامهم رقيقة جدّا بحيث يمكن تسميتها «لامادّية» إذا قارنّها بأجسامنا. الآلهة ليس لهم دم يجري في عروقهم، ولكن شيء يشبه الدمّ (non sanguinem, sed quasi sanguinem)، ولا لحم، ولكن تقريبا لحم (non carem, sed quasi carem). فهو لا يرى أي مكان في العالم قادر أن يحويهم ويستقرّوا فيه، ولذلك فقد قذف بهم في عوالم يقول عنها لوكراسيوس «لا تعصف فيها الرياح أبدا، حيث لا غيوم ولا أمطار، ولا صقيع، ولكن هناك أثير دون ضباب، مضاء بنور مشرق». ويرى أن سعادتهم الدائمة هي في عدم القيام بأي شيء وعدم العناية بأي حدث خارج عن ذاتهم، لأنهم لا يتدخلون في شؤون الإنسان، وعليه فالبشرية لا ينبغي أن تُعلّق بهم أي أمل أو رهبة. ولكن أبيقور يقول إنه ينبغي التوجّه لهم ببعض الطقوس نظرا لسموّ طبيعتهم وديمومة سعادتهم. لا ينبغي أن يكون أحدنا ثاقب النظر، على رأي نايغون، لكي يرى أن كل هذا اللاهوت الأبيقوري هو مجرّد استيهامات ساخرة؛ فهو في الحقيقة متضارب رأسا مع مبادئه الفيزيائية التي يرى من خلالها أن لا وجود لأجسام إلاّ الذرات والأشياء المتكوّنة منها وبالتالي كيانات في حركة مستمرة وقابلة دوما للتكوّن والفساد. الأغلب هو أنه اعتمد القول بالآلهة كمجرد سياسة تقيّة لكي لا يجلب غضب العامة واتهاماتها بالالحاد للمفكرين



الأحرار. ولذلك فإن الرواقي بوزيدونيوس قال إن «أبيقور يعتقد بأنه لا وجود للآلهة بتاتا، وأنه لم يتفوّه عن الآلهة الخالدة بتلك العبارت، إلاّ لتفادي حقد العامة». أما سُخريته من إله الأديان ومن سذاجة المؤمنين فهي بيّنة من خلال ادخاله ذلك التصوّر الغريب عن آلهة ذات هيئة «رقيقة شفافة، يمكن إذابتها بنفخة، وهي ساكنة بين عالمين، خوفا من أن تُمعَس بين حطامهما»، على حدّ عبارات بوزيدونيوس الرواقي.

أرسطو نفسه لم يَنج من الوقوع في المنعرج الطبعاني، الذي حدّد في الأخير تصوره للمحرّك الأوّل. إن فرضية تعدد المحركات في نسقه الكوسمولوجي اللاهوتي، وتفرّدها بتحريك الكواكب، تجعل من المحال الاعتقاد في وجود محرّك كوني للسماء. ولا واحدة من تلك المحركات، بوصفها صور جوهرية لموادها، يمكنها أن تحوز على الخلود وتنجو من الفساد، لأن مصيرها سيكون حتما المصير المشترك مع كل الصور التي لا يمكنها المكوث على حالها بعد أن تخضع مادتها إلى تغيّر وفساد. من الواضح أن المادة متغيرة وقابلة للكون والفساد؛ وأن الفلاسفة القدامى، الذين اعتقدوا بأن العقول المحركة أو الآلهة ليست منفصلة تماما عن المادة، اعتقدوا بالتالي أنهم مائتون دون أن يستثنوا حتى أعظمهم. والدليل على ذلك الحكاية التي أوردها افلوطرخس: الإله الأعظم (Pan) قد مات.

المخرج الوحيد بالنسبة لأهل الأديان هو القول بأنه لكي يتم الوصول إلى محرك أول قديم واجب الوجود، يجب التوقف عند علّة واحدة أبدَعت معاً المادة والحركة. إن هذه المِيزة، يقول بايل، تتجلّى في فلسفة ديكارت. لقد أعطى للإله كل القوة المحركة المباشرة للعالم، بحيث إن تلك القوة لا تُقسّم بين الخالق والمخلوقين، ذلك لأن تعدّد المحركات يمكنه أن يقود إلى أشدّ أنواع الإلحاد.

لكن في حقيقة الأمر ليس هناك من شيء اضطُهِد من أجله



الديكارتيون، ولُوحِقوا من جميع الجهات، مثل برهان ديكارت على وجود الله[1]. فعلى الرغم من إحكام هذا البرهان وأناقته، فقد اضطرّ صاحبه إلى مجابهة اعتراضات لا تنتهي. ونحن نرى أن كل يوم، يؤكد بايل، هناك أناس أرثودوكسيون جدا، يُجدّدون هذه المماحكة. فيرنفيلس (Werenfels)، أستاذ في جامعة بال، صرّح أن حجة ديكارت هي خلف منطقي. أما سفيسر (Swicer) أستاذ في زوريخ بسويسرا، أجابه مفندا آراءه جملة وتفصيلا. السيد جاكلو (Jaquelot)، قسّ بمدينة لاهاي، أجابه هو أيضا بنص منشور في مجلة «تاريخ أعمال العلماء». السيد بريون (Brillon)، دكتور من السوربون، اطلع على هذه الإجابة ولم تُقنعه بالمرّة، وقد نشر مذكّرة لكي يبرهن أن ديكارت قدّم سفسطة وليس برهانا. الأب فرنسوا لامي (Lami)، راهب بِنِدكتي، دحض هذه المذكرة. السيد جاكلو ردّ من جهته بمذكرة نقيضة. السيد هيرمينيه (L'Hermenier)، كان قد نشر منذ مدّة وجيزة كتابا حيث لم يكتف فيه بدحض براهين ديكارت بخصوص وجود الله، بل فنّد معظم البراهين الأخرى. «مِن خمسة براهين اقترحها توماس الأكويني، والتي غالبا ما يعتمدها الفلاسفة واللاهوتيون، هذا الدكتور يدحض أربعة، ولا يعترف إلاّ بواحدة كافية ضد الملحدين. ذلك لأنه يرى أنها خلف منطقي البرهنة على الله بواحدة من هذه العلل: أن كل ما هو موجود لا يمكن إلاّ أن يكون عرضيا، وأنه من الضروري وجود كائن واجب الوجود بذاته؛ أننا لا يمكن التسليم بعدد لامتناهي من العلل تابعة لبعضها، وأنه ينبغي ضرورة الاعتراف بعلّة أولى تعتمد عليها كل العلل الأخرى؛ أن المادة لا يمكن أن تمنح الحركة من ذاتها لذاتها، وأنه من الضروري وجود محركا أوّلا لا جسمي يمرر الحركة

---

(١) P. Bayle, art. *Zabarella*, (rem. G).



بواسطة أو بغير واسطة؛ وأنه بحكم وجود درجات مختلفة من الكمالات في الموجودات، مثل الخيرية، والجمال والقدرة .. إلخ، يجب أن يوجد كائن مطلق الكمال، يمكن القول أن تلك الموجودات هي أقل أو أكثر كمالا أحداها من الأخرى، بحسب قربها أو بعدها من كماله. بعد أن وضع هذه البراهين الأربعة في خانة السفسطة، الخامس الذي يراه السيد هيرمينيه كبرهان حقيقي على وجود الله، هو ذاك المشتقّ من بنية الكون ومن الضرب الذي يوجد في صورة أجزائه البديعة، وفي الانتظام الدائم لحركاته[1]». هذا ما نجده في مجلّة تريفو (Journal de Trévoux)، في حوصلة لكتاب هيرمينيه. إن أقوال هذا الأخير لا تبتعد كثيرا عما زعمه غابريال بيل (Biel) من القرن الرابع عشر، أن كل البراهين التي يمكن أن يقدّمها العقل على وجود الله هي ليست إلاّ احتمالية.

ليس هناك من فيلسوف ملأ كتبه بالله مثل اسبينوزا، فكلّ فلسفته، كما كتب فؤاد زكريا، يمكن أن تُعدّ «تفكيرا في الله. حيث إن فكرة الله عنده شاملة لكل شيء، ولمّا كان فهم الأشياء هو، في رأي سبينوزا، فهم لله أيضا، فإن كل تفكير في أي موضوع فرعي من موضوعات المعرفة يُعدّ في الوقت ذاته تفكيرا في الله، كما أن معالم فكرة الله لا تتضح على حقيقتها إلاّ بعد فهم جميع الأوجه الأخرى لمعرفة الأشياء فهمّا فلسفيا[2]». برنارد هيلّر قال إن البحث في الله «يستغرق كل فلسفة سبينوزا من ألفها إلى يائها[3]». لكن ما الشيء الذي يقدّمه سبينوزا لمؤمني الأديان؟ كيف يتصوّر الله؟ فلنفتح كتاب

---

(١) ذكره بيار بايل، م. س، ص، ١٣.

(٢) فؤاد زكريا، اسبينوزا، دار التنوير، بيروت ـ لبنان ١٩٨٣ (ط. ٣)، ص، ١٠٢.

(٣) ذكره: فؤاد زكريا، اسبينوزا، م. أ، ن. ص.



الأخلاق، الجزء الأوّل: «التعريفات». الله هو علّة ذاته، يعني أن ما لا يُمكن لطبيعته أن تُتصوّر إلاّ موجودة، بعكس الموجودات الأخرى التي يمكننا تصوّرها غير موجودة دون أن نسقط في التناقض. «نحن لسنا على يقين بوجود أي شيء أكثر من اليقين بوجود الكائن اللامتناهي اطلاقا، أو المطلق الكمال، أعني الله. إذ لما كانت ماهيته تستبعد كل نقص وتنطوي على الكمال المطلق، فهي بذلك تُلغي كل ما يدعو إلى الشك في وجوده وتثبته بكامل اليقين[1]». الله هو كائن لا متناهي، أي هو جوهر يتألّف من عدد لا محدود من الصفات تُعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية[2]. قد توحي هذه الأقوال بأن الفيلسوف يصادق على بنود الاعتقادات الدينية من وجود إله ومن أنه المتحكم في العالم ومسيّره، وفعلا، في لازمة القضية ٢٤، يقول: «إن الله ليس هو فحسب العلة التي تجعل الأشياء تَشْرَع في الوجود، بل هو أيضا العلّة التي تجعلها تبقى في الوجود، وبعبارة أخرى . . . إن الله علّة كيان الأشياء: ذلك أنه سواء وُجدت هذه الأشياء أو لم توجد فإننا كلما تأملنا ماهيتها وجدناها لا تنطوي لا على الوجود ولا على الديمومة، وبالتالي فإنه لا يمكن لماهيتها أن تكون علة لوجودها وبقائها؛ بل الله فحسب يمكنه ذلك، لأن من طبيعته هو فحسب أن يكون موجودا». لكن في الحاشية الثانية من القضية ٨، نقرأ ما يلي: «لا وجود لغير جوهر واحد ذي طبيعة معيّنة . . . ولا يمكن أن يَنتج عن تعريف الجوهر وجود جواهر كثيرة». وإذا أردنا أن نعرف صفة هذا الجوهر ووحدته، سبينوزا يقول لنا إن هذا الكائن اللامتناهي «يتألف من عدد لامحدود من

---

(١) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٩، «القضية ١١، حاشية»، ص، ٤٣.
(٢) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص، ٣١ ـ ٣٢.



الصفات تُعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية ولا نهائية»، أضف إلى ذلك أن الله، بوصفه الجوهر الأوحد اللامتناهي، لا يمكن لشيء أن يُوجَد أو يُتصوَّر خارجه، والنتيجة هي أن «كل ما يوجد إنما يوجد في الله[١]». هل إن الله على هذا الأساس يحوي في ذاته الامتداد والمادة؟ هذا ليس مستبعدا في نسقه، أنا أتساءل، يقول سبينوزا «لماذا لا تليق المادّة بالطبيعة الإلهية، ما دام لا يوجد خارج الله أي جوهر ليؤثّر فيه؟ فكل ما يحدث إنما يحدث بموجب قوانين طبيعة الله اللامحدودة ولا غير، وينتج عن طبيعة ماهيته، وتبعا لذلك لا يجوز القول بأي وجه من الوجوه إن ... الجوهر الممتدّ لا يليق بالطبيعة الإلهية، حتى ولو افترضنا أن هذا الجوهر قابل للتجزئة[٢]».

سبينوزا مقتنع بأن الإمتداد هو «صفة من صفات الله»، لا بل يؤكّد بصريح العبارة على أن الله «هو شيء ممتدّ[٣]». بعبارة أخرى الله هو الضرورة الطبيعية، هو الجوهر المادي، أي الكون بأسره، وبالتالي فإن الضرورة تمنعه من تبديل طبائع الأشياء، كأن يبدّل المثلث إلى مربّع أو الدائرة إلى مستويّ. الله لا يملك عقلا ولا إرادة، لأن هذين الصفتين اللتين يملكهما الإنسان لا تنطبقان على الجوهر الإلهي، وإذا تجوّزنا لغويّا وحاولنا تسمية الله بهما، فإننا نستعملهما باشتراك الاسم، أي بمجرّد اتّفاق لفظي «كاتفاق الكلب، المجرّة السماوية، مع الكلب، الحيوان النابح[٤]». إن مسألة العلم الإلهي كما يعرضها سبينوزا، شبيهة جدا بما قاله أرسطو في اللام من الميتافيزيقا والتي استقرت عليها المدرسة المشائية، أي إن علم الله ليس تابعا للمعلوم، كما هو الشأن

(١) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ن. م، القضية ١٤ ـ ١٥.
(٢) سبينوزا، **علم الأخلاق**، حاشية القضية ١٥.
(٣) سبينوز، **علم الأخلاق**، الجزء الثاني، القضية ٢.
(٤) سبينوزا، حاشية القضية ١٧.



في علم الإنسان، بل إن المعلوم تابع لعلم الله: «إن كان العقل ينتمي إلى الطبيعة الالهية فإنه لن يكون مثل عقلنا لاحقا بطبعه للأشياء التي يدركها، أو مزامنا لها، ذلك أن الله متقدّم على جميع الأشياء بعلّيّته ... وهو حقا علة ماهية الأشياء وعلة وجودها على حد السواء». وكذلك الشأن بالنسبة للإرادة الإلهية، ذلك لأن الإرادة كما نتصورها نحن هي دائما «في حاجة، مثل جميع الأشياء الأخرى، إلى علّة تحدّد وجودها وإنتاجها لمعلول ما بنحوٍ ما. [...] لا يمكن القول بأن الله يتصرّف بإرادته الحرّة؛ تماما كما إنه لا يمكن القول، نظرا إلى أن بعض الأشياء تَنتج عن الحركة والسكون، بأن الله يتصرّف الحركة والسكون. فالإرادة إذن لا تنتمي إلى طبيعة الله أكثر من انتماء الأشياء الطبيعية الأخرى، بل إن نسبتها إليها كنسبة الحركة والسكون وكلّ الأشياء التي بينّا أنها تنتج بالضرورة عن الطبيعة الإلهية المحدِّدة لوجودها ولإنتاجها معلولا ما بوجه ما[1]». إن اسناد الحرية لله، يعتبره سبينوزا «أمرا تافها، بل عائقا كبيرا للعلم[2]». فالله محكوم بالضرورة المحايثة والكمال الإلهي، يضيف سبينوزا، «لم يكن بإمكانه أن يخلق الأشياء بطريقة أخرى وبنظام آخر».

أين ذهب العالم والأشياء التي تكوّنه؟ كلّها موجودة في الله «ليست الأشياء الجزئية غير أعراض لصفات الله، وبعبارة أخرى إنها أحوال يُعبَّر من خلالها عن صفات الله بطريقة معيّنة ومحدّدة[3]». أين هو إله الأديان؟ لقد تَبخّر في صفاته اللامتناهية، وفي امتداده المادي وفَقَدَ تفرّده وإرادته وعقله، وغدا إرادة لا تريد شيئا، وعقلا لا يعقل

---

(١) سبينوزا، لازمة القضية ٣٢.
(٢) سبينوزا، حاشية ٢ للقضية ٣٣.
(٣) سبينوزا، **علم الأخلاق**، لازمة القضية ٢٥.



شيئا. وأرى أنها صادقة قولة أحد مؤرّخي حياته، من أن كتاب *الأخلاق* لسبينوزا يُخاتل القارئ: فهو يبدأ، كما رأينا أعلاه، بمقدمات رائعة عن الله بحيث أن لا أحد يشكّ في أن «فيلسوفا مسيحيا هو الذي يتكلّم[(١)]»، لكن حينما يتعمّق المرء في أقواله بدقة «يتفطّن إلى أن إله سبينوزا ليس إلاّ شبحا، إلها خياليا، هو أبعد ما يكون عن الله. وهكذا فإنه يمكننا أن نُطبّق على هذا الفيلسوف ما قاله الرسول بولس على الكفار (تيطس ١، ١٦) «يشهدون معترفين بأنهم يعرفون الله، ولكنهم بأعمالهم ينكرونه» . . . فهو يستبيح لنفسه استخدام اسم الله وفهمه بمعنى لم يعرفه أحد من المسيحيين حتى اليوم». ولقد كتب بيار جوريو: «إن سبينوزا، ملحد شهير في هذا القرن، يعتقد في وجود كائن لانهائي الكمال، كائن واجب الوجود لانهائي الصفات، قديم وموجود بذاته. إنها فكرة جيّدة جدا عن الله. لكنه يسند هذه الفكرة إلى العالم المنظور والإمتداد[(٢)]». جوريو يقول بأن جُرم سبينوزا (son crime) إذن ليس هو في نفي وجود إله أو كائن لانهائي الكمال؛ لكن في رفضه تخصيص هذا الاسم والفكرة إلى عقل لامتناهي، حكيم ومستقل عن المادة، لكي يحملها على العالم المادي «إن جرمه هو إذن إلحاد خالص[(٣)]».

إن سبينوزا، حسب بيار بايل، هو أوّل مَن قنّن الإلحاد واختزله إلى نسق فكري، جاعلا منه جسما من التعاليم المترابطة والمنسوجة

---

(١) J. Colérus, *La vie de B. De Spinoza*, La Haye, Johnson, MDCCVI, p. XXV, in *Œuvres complètes de B. De Spinoza*, traduite par J. G. Prat, Paris, Hachette, MDCCCLXIII.

(٢) بيار بايل، م. س، ص، ٣٢٩ ب.

(٣) P. Jurieu, *Tableau du socinianisme*, I, La Haye, chez Abraham Troyel, MDCXC, p. 146.



على هيئة رياضية[1]. لقد فاق في إلحاده القدماء والمحدثين من «الهراطقة». هناك العديد من الفلاسفة الذين ينكرون وجود الله، ولكنهم لم يتجرّؤوا إلى القول بأنه، حتى وإن وجد هذا الإله، لا يمكن أن يحيا حياة كاملة السعادة. سكتستوس أمبيريقوس يرى أن هناك «إجماعا» بين الناس حول فكرة أن الله هو كائن حيّ، سعيد، غير فاني، كامل السعادة وغير قابل لأي ضرر. والأبيقوريون أنفسهم، على الرغم من سخريتهم من الآلهة ومن سحبهم القدرة على التحكّم في دواليب الكون، فإنهم يحافظون على صفة السعادة الكاملة التي يتمتّع بها الآلهة. ولكن سبينوزا واتباعه هم الوحيدون الذين سحلوا الألوهية في هاوية البؤس، على حدّ قول بيار بايل. أيّ بؤس؟ إلى بؤس كبير، يُجيب بايل، من شأنه أن يقذف الإله أحيانا إلى حالة يأس شديدة، ويقوده إلى تدمير نفسه بنفسه، إذا ما كان بوسعه؛ يحاول القيام بذلك، ينزع ما يمكن انتزاعه، يشنق نفسه أو يرمي بنفسه في الهاوية، غير قادر بالمرّة على تحمّل الحزن الرهيب الذي يلتهمه. هذه ليست صرخات خطابية، بل هي لغة فلسفية خالصة، ذلك لأن الإنسان في نسق سبينوزا هو ليس إلاّ تغيّرا في طبيعة الإله، وبالتالي فإن ما يُقدم عليه الإنسان من أفعال يائسة هي في الحقيقة محايثة لتلك الطبيعة، بحيث إنها عوضا عن أن تكون واحدة صمدة، تتمزّق إلى أطراف متشتتة، تعيسة حينما يتعس جزء منها.

لكن نسق وحدة الوجود السبينوزي ليس بجديد في تاريخ الفكر البشري، فكلّ من اطّلع على فرق المعتزلة والفلاسفة المشائيين العرب فإنه سيحدس وجود العديد من التشابهات بين تصوراتهم لله وبين ما قرأناه عند سبينوزا. والتشابه شديد أيضا بين أطروحات سبينوزا وبين

---

(١) P. Bayle, art. *Spinoza*, (rem. N).



متصوفة الإسلام، أصحاب وحدة الوجود. ومثل هذه التصورات حاضرة في العالم المسيحي حيث أن ألبيرتو الأكبر عرض في شرحه للسماع الطبيعي رأي من أسماه الإسكندر الأبيقوري الذي قال «إن الله هو المادة، وهو ليس خارجا عنها؛ وكل الأشياء في جوهرها، هي الله، والصور ليست إلاّ أعراضا متخيّلة، دون أي حقيقة؛ وبالتالي فقد اعتبر أن كل الأشياء هي في جوهرها شيء واحد[١]». وقد ذكر راينو أن دافيد دي دينان (D. de Dinant) من بداية القرن الثالث عشر قال: إن الله هو المادة الأولى[٢]. والميريكو أيضا الذي بسبب افتراضه أن كل الأشياء هي الله وأن الله هو كل الأشياء (Omnia sunt Deus, Deus est omnia) كما ذهب إلى ذلك بعض المتصوفة الإسلاميين، أقول بسبب فكرته هذه تمّ نبش قبره وإخراج جثته وحرقها في الساحة العامة سنة ١٢٠٨، ولو كان لأعداء الصوفية في العالم الإسلامي مثل ابن تيمية وتلميذه البعيد أبو يعرب المرزوقي بُدّا لحرّقوا المتصوّفة أصحاب وحدة الوجود، ولأبادوهم على بكرة أبيهم. ألم يُسمّهم ابن تيمية ملاحدة؟ ألم يقل المدعوّ أبو يعرب المرزوقي، فيلسوف الوهابية (غوبلس العالم العربي) أن المتصوّفة مشركون ومُحتالون على الله[٣]؟

---

(١) Albertus, in *I Phys.*, tract. III, c. XIII, cit in P. Bayle, art. *Spinoza*, rem. A.

(٢) Theoph. Raynaud, *Theologia Naturalis*, distinct. VI, num. 6, p. 563, cit in P. Bayle, art. *Spinoza*, rem. A.

(٣) ابو يعرب المرزوقي، في خاتمة كتابه المعنون «منزلة الكلي في الفلسفة العربية» حوصل كعادته، بشيء من الغموض، موقفه الوهابي التفتيشي للإفصاح عن حكمه الشرعي ضد المتصوفة والفلاسفة قائلا: «وقد تمثل عدم التوازن بين الأمر الأول أو عبودية الإنسان للإله، والأمر الثاني أو سيادة الإنسان على الكون، بما هو الوجه السالب والوجه الموجب لمنزلة الإنسان أو الإستخلاف، في ما انتهت إليه الجدلية «الإشراقية ـ الصوفية» من شرك احتال =



إن ادّعاء العديد من المؤمنين من أن الفلاسفة القدامى أقرّوا بوجود الله، كما رأينا عند الأب رابان، وأن أفلاطون وأرسطو وابن سينا اعترفوا بوجود الله، وأن براهينهم قويّة ومقنعة لكل امرئ ذي عقل سليم، هو قول مناف للمصادر التاريخية، وغير قادر على الصمود أمام البحث العميق. لقد اعتقد توماس الأكويني أن أفلاطون وأرسطو، على عكس الفلاسفة الطبيعيّين الأوائل الذين اعترفوا فقط بوجود علل مادية للكون، قد توصّلا إلى معرفة مبدأ الوجود(١). لكن الأوغسطينيين ردوا عليه بأن لا أفلاطون ولا أرسطو يعتقدان في مبدإ الخلق من عدم، بل إن أرسطو ينفي، ضد أفلاطون، أي فكرة عناية إلهية(٢). لو كان الأمر كما وصفه توماس الأكويني لما تولّدت ردّة فعل عنيفة في العالم المسيحي ضد أرسطو والتي دامت لعدّة قرون، فضلا عن الاتهامات التي كيلت له بأنه وثني كافر وبأن كتبه شيطانية(٣)؟ في القرون الوسطى

= على التخلّص من المعبود بإظهار التخلّص من العابد في نظرية وحدة الوجود، وما انتهت إليه الجدلية «الرشدية ـ الكلامية» من شرك احتال على التخلص من العابد بإظهار التخلص من المعبود في نظرية وحدة الشهود». يعني بعبارة أخرى، كلّهم أولياء الشياطان، أي كلهم في النار. انظر: أبو يعرب المرزوقي، **منزلة الكلي في الفلسفة العربية. قول في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين**، منشورات جامعة تونس الأولى ١٩٩٤، ص، ٣٦٩.

(١) T. Aquinas, *In Phys*, 1. VII, lect. 2, n. 5: « Postremi, vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse ».

(٢) Cfr, R. Jolivet, *Aristote et la notion de création*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, N1, Janvier 1930, pp. 5-50.

(٣) بخصوص ردة الفعل ضد أرسطو، وضد فلاسفة الإسلام أحيل القارئ على كتابي: **عمانويل كانط. الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧، صص، ٢٠١ ـ ٢٠٨.



زعم ألكسندر نيكام أحد اللاهوتيّين الإنجليز أن «ليس هناك إلاّ المسيح الدجال قادر على فهم كتب أرسطو، بحيث إنه سيستعملها لكي يقنع كل من سيجادله[1]». أما في القرن الرابع عشر فقد كتب راموس ضدّ ميتافيزيقا أرسطو متباهيا بمعارضة أفكاره وكشف إلحاده، قائلا: «لقد دوّنتُ أربعة عشرة كتابا للبرهنة على أن ميتافيزيقا أرسطو هي ركام من المصادرات على المطلوب وأن طبيعيّاته هي تهجّم قوي على العناية الإلهية». لقد اعتبره أشد أعداء الله وتهجّم عليه من موقع إيماني بعبارات قبيحة غير لائقة: «يا وحش الكفر (O monstrum impietatis). فلينزعك الإله الحق من عقول البشر! أيها اللاهوتي الأشد تفاهة بل وأشد أعداء اللاهوت، ارفع رأسك وتأمل الشمس! هذا الجرم يملأ العالم بأسره نورا: أشعّته تسطع ليس فقط على قصور الملوك والبساتين اليانعة، لكن المجاري والأشياء الخسيسة أيضا. هل لهذا السبب يدنّس أي شيء أو يصاب هو نفسه بأي أدران؟[2]».

كما أنهم تخبّطوا في شأن معرفة الإله، وتناقضوا بشأن العقل وقدرته على معرفة العالم، كذلك فإن مؤمني الأديان وحذاقهم من اللاهوتيين، اختلفوا بخصوص الفلاسفة وكيفية التعامل معهم. البعض منهم كفرهم جملة وتفصيلا، والبعض الآخر استغل آلاتهم ونبذ استتباعاتها، وآخرون زعموا أن الحقائق التي توصلوا إليها بشأن الإله، إن كانت صائبة، فهي مستمدة من حكمة أقدم منها، أي من حكمة

---

(١) A. Neckam, *De Naturis Rerum. Libri duo*, edited by Thomas Wright, London, Longman, Green, 1863. "Sed ad quid scripta illa, quae usibus aliorum invidit, composuit? Ferunt nonnulli Antichristi versutiis locum dictum cessurum, et scripta ibidem reposita ipsum putant inspectrum".

(٢) Cfr, G. Sortais, S. J, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris, Paul Lethielleux, 1920, p. 21.



الأنبياء[1]. إن الموقف الرافض، بعنف، لِعُلوم الفلاسفة، بل وللفلسفة ككل نعثر عليه في التراث المسيحي عند المتكلّم ترتليانس (١٥٥ ـ ٢٢٠ م)، الذي ركّز على فكرة التنافر المطلق بين المسيحية والفلسفة ورأى في مختلف المدارس الفلسفية المصادر الأولى للهرطقات[2]. لقد رفض أي علاقة بين العقلانية اليونانية والتعاليم المسيحية، ورأى أن هناك تضاربا بين العقل والإيمان بين أثينا وأورشليم. المؤمنون فقط هم الحكماء بجدّ: «لا حكيم إلاّ المؤمن (Nemo sapiens est, nemo fidelis)؛ لا عظيم إلاّ المسيحي، ولا مسيحي إلاّ من ثابر حتى النهاية[3]». لكن الهرطقة متربّصة بالمؤمنين من كل الجهات. الروح القدس ذاته تنبّأ بما سيحدث من زيغ وحياد عن سبيل الإيمان الحق بسبب المغريات التي يعرضها على المؤمنين ملاك الظلام المتلحّف بلحاف النور. والفلسفة اليونانية هي من صنف تلك الموبقات التي نبّه

---

(١) الكفر والجهل والفساد هي النعوت التي استعملها ابن خلدون في حق الفلاسفة. يقول حاكيا تاريخ دخول الفلسفة اليونانية للعالم الإسلامي: « ثم كان من بعده [أرسطو] في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتّبع فيها رأيه حذو النّعل بالنعل إلاّ في القليل. وذلك أنّ كُتب أولئك المتقدّمين لمّا ترجمها الخلفاء من بني العبّاس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي **تصفّحها** كثير من أهل الملّة وأخذ من مذاهبهم مَن أضلّه الله مِن مُنتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي. . . وأبو عليّ ابن سينا. . . وغيرهما. ابن خلدون، **المقدّمة**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان ١٩٩٦، الفصل الحادي والثلاثين: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ص، ٧٠٩.

(٢) Cfr, P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, 1997(2), p. 249.

(٣) Tertulliani, *De praescriptio haereticum*, in *Opera Tertulliani, III*, Lipsiae 1841, p. 2-7. "Nemo sapiens est, nemo fidelis, nemo maior, nisi Christianus. Nemo autem Christianus, nisi qui ad finem usque perseveravit"



عليها الروح القدس. فعلا، الفلسفة هي تعاليم الإنس والشياطين (doctrina hominum et daemoniorum) نابعة من حكمة دُنيويّة تستهوي فقط آذان المصابين بالجرب. لكن السيد المسيح سَمَّى جنونا حكمة هذا العالم (stultitiam vocans)، وقد اصطفى الأشياء الجنونية لِغَرض بَلبَلة هذه الفلسفة الدنيوية ذاتها.

إن الفلاسفة هم الذين أثاروا الفتنة وزرعوا بذور الفُرقة حينما شرعوا بالتحقيق، بكل تَهوّر، في طبيعة الله وصفاته وأحكامه، ووفّروا الموادّ الأولية لتلك الحكمة الدنيوية. الهرطقات التي برزت في صفوف المسيحيّين والتي أضلّت خلقا كثيرا، مستمدّة كلها من تعاليم الفلاسفة: فالنتينوس (Valentinus) الذي يتكلّم عن الملائكة القدماء كان أفلاطونيا (Platonicus fuerat). مارقيون استخرج فكرة إلهه الخيّر العاطل، من الرواقيين. الهراطقة نهلوا من فلسفة أبيقور للقول بأن النفس فانية، ومن جميع مدارس الفلسفة استمدّوا رفضهم لفكرة البعث الجسدي. أما التماهي بين الله والمادة فقد استَقَوْه من تعاليم الرواقي زينون. الإله الناري استعاروه من هيرقليطس. وبالجملة فإن نفس الإشكالات ونفس المسائل تُناقش من طرف الفلاسفة والهراطقة: كيف نشأ الشرّ؟ ما سببه؟ من أين جاء الإنسان وكيف جاء؟ إضافة إلى المسألة التي طرحها مؤخرا فالنتينوس: من أين جاء الله (unde Deus?)؟ هي أيضا نابعة من الفلسفة.

لم يترك ترتليانوس فيلسوفا إلاّ وعاب عليه فلسفته، وأنّبه وحقّر من شأنه، ودائما لأجل الحكمة العليّة التي جاء بها الربّ يسوع. فهو يَعيب على أرسطو آلته المنطقية ويقول: يا لتعاسة أرسطو (miserum Aristotelem)، كم أنعى لحظّه لاختراعه الجدل، آلة متشابهة لأنها تُستخدم سواء للبناء أو للتهديم، غائمة في القضايا، إجهادية في التخمينات، لا تكلّ من المحاججة، فهي عامل نزاعات مُقلقة حتى



لذاتها لأنها تُعيد فحص كلّ شيء خوفا من السهو على بعض الجوانب.

ما الشيء الذي يجمع بين أثينا وأورشليم؟ هكذا يتساءل ترتليانوس، ما الذي يجمع بين الأكاديمية والكنيسة؟ الجواب: لا شيء. لأن عقيدتنا، يقول، تأتي من رواق سليمان الذي علّمنا التفتيش عن الربّ في بساطة القلب. نحن لا نحتاج إلى البحث بعد أن جاءنا يسوع المسيح، ولا إلى التحقيق بعد الإنجيل. حينما نؤمن، لسنا بحاجة إلى إيمان أبعد. هذا هو الذي نؤمن به، لا شيء آخر نؤمن به(١).

ومن المتوقّع أن يوجد في الإسلام رجال مثل ترتليانس حقدوا على الفلاسفة، واعتبروهم رأس الداء وأكبر خطرا على عقيدة المؤمنين. الغزالي كفّرهم لأنهم قالوا بقدم العالم وفناء النفس وعدم معرفة الله للجزئيات. ابن تيمية، الذي يريد أن يجعل منه أبو يعرب المرزوقي (سفيه الفلاسفة وفيلسوف السفهاء، كما وصفه المفكّر المغربي ادريس هاني)، أعظم فيلسوف في العالم، كفّرهم هو أيضا وتهجّم عليهم، بل وطردهم من الجنس البشري العاقل لأنهم، حسب رأيه، أجهل بالله من مشركي عرب الجاهلية. ومن جهة أخرى فإن ابن تيمية عمّم التكفير والإلحاد تقريبا على الجميع، ولم ينج من تكفيره حتى الغزالي الذي جعل منه المسلمون حجّة دينهم، حيث قذفه بالقرمطة والباطنية، هذا على الرغم من أنه كتب «فضائح الباطنية» وندّد

---

(١) Tertulliani, *De praescriptio haereticum*, in *Opera Tertulliani, III*, Lipsiae 1841, p. 6. "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de portico Salomonis est, qui ipse tradiderat, dominum in simplicitate cordis esse quaerandum... Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debemus".



بتعاليمهم. يقول في «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» بأن الغزالي بَنَى كلامه في «مشكاة الأنوار» على أصول الباطنية وهي « من أسباب ضلال كثير من الداخلين في العلم والعبادة، إذ صاحب كتاب «مشكاة الأنوار» إنما بَنَى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة[1]».

وفي «الردّ على المنطقيين» يتوسّع في اتهاماته للغزالي ويذكر النوادر والأشعار القادحة فيه، كي يُدمجه في الفئة التي يمقتها، أي المتصوفة والباطنية والشيعة. حيث يقول: « وما يذكره طوائف من الباطنية ـ باطنية الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا، وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربي وغيرهما ـ وما يوجد في كلام أبي حامد وغيره من أن الرياضة وتصفية القلب وتزكية النفس بالأخلاق المحمودة قد يعلمون حقائق ما أخبرت به الأنبياء من أمر الإيمان بالله، والملائكة. . . بدون توسّط خبر الأنبياء هو بناء على هذا الأصل الفاسد: وهو أنهم إذا صفوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك، إما من جهة العقل الفعال أو غيره. وأبو حامد يُكثر ذكر هذا. وهو مما أنكره عليه المسلمون، وقالوا فيه أقوالا غليظة بهذا السبب الذي أسقط فيه توسط الأنبياء في الأمور الخبرية، وجعل ما به الرسول من الكتاب والسنة لا يفقد معرفة شيء من الغيب، ولا يعرف معنى كلامه وما يُتأول منه وما لا يُتأول؛ لكن إذا ارتاض الإنسان انكشفت له الحقائق، فما وافق كشفه أقرّه وما لم يُوافقه تأوله. ولهذا قالوا: كلامه قادح في الإيمان بالأنبياء. وذلك أن هذا مأخوذ من أصول هؤلاء الفلاسفة.

---

(١) ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، م. س، ص، ٢٣٨.



ولهذا كانوا يقولون: أبو حامد أمرضه الشفاء . . . وكلامه في مشكاة الأنوار وفي كيمياء السعادة هو قول هؤلاء. ولهذا يذكر أن «صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران عليه السلام»[1]».

أما الفلاسفة فقد عمد إلى محاسبتهم على توجهاتهم السياسية والحكم عليهم بحسب التزاماتهم وميولاتهم الشخصية: «فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة الباطنية من أتباع الحاكم الذي كان بمصر، وهؤلاء وأمثالهم من رؤوس الملاحدة الباطنية، وقد ذكر ذلك عن نفسه، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة، لإلحادهم في أسماء الله وآياته، إلحادا أعظم من إلحاد اليهود والنصارى، وأما ملاحدة المتصوفة كابن عربي الطائي وصاحبه الصدر القونوي وابن سبعين وابن الفارض وأمثالهم[2]». هذا الرجل هاجم المتديّنين في جميع الملل، رافعا عنهم صفة التقوى، وقذفهم بالكُفر حتى وإن كانوا مجتهدين « في العلم والزهد والعبادة[3]»، لأن شرط الإنسانية التقيّة، بالنسبة إليه، يقتصر فقط على الإيمان بما «جاء به محمد». يقول بلهجته القاطعة: « ثم لو بَلغ الرجل في الزهد والعبادة والعلم ما بلغ، ولم يؤمن بجميع ما جاء به محمد فليس بمؤمن، ولا وليّ لله تعالى كالأحبار والرهبان من علماء اليهود والنصارى وعبادهم، وكذلك المنتسبين إلى العلم والعبادة من المشركين، مشركي العرب والترك والهند وغيرهم ممن كان من حكماء الهند والترك وله علم أو زهد وعبادة في دينه وليس مؤمن بجميع ما جاء

(١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج. ٢، م. س، ص، ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(٢) ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، م. س، ص، ٢١٥.
(٣) ابن تيمية الحراني، **الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان**، ضمن: **مجموعة التوحيد**، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، ٢٠٠٤، ص، ٣٠٨.



به محمد فهو كافر عدوّ الله، وإن ظنّ طائفة أنه ولي لله، كما كان حكماء الفرس من المجوس كفارا مجوسا، وكذلك حكماء يونان، مثل أرسطو وأمثاله كانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب[1]».

كل العلوم لا تفيد في شيء، وكل الأخبار التي روتها الأديان الأخرى باطلة إلاّ واحدة وهي أخبار المسلمين، لا بل إن صِدق المأثور الإسلامي يفوق حتى صدق أقرب مداركنا الحسية والعقلية «فهكذا تصديق خبر الله ورسوله، قد عُلِم علما يقينا أنه صدق مطابق لمُخبِره، وعِلمُنا بثبوت جميع ما أخبر به أعظم من علمنا بكل فرد فرد من علومنا الحسية والعقلية، وإن كنا جازمين بجنس ذلك، فإن حسّنا وعقلنا قد يعرض له من الغلط ما يقدح في بعض إدراكاته كالشبه السوفسطائية. وأما خبر الله ورسوله فهو صدق، موافق لما الأمر عليه في نفسه، لا يجوز أن يكون شيئا من أخباره باطلا، ولا مخالفا لما هو الأمر عليه في نفسه، ويُعلَم من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئا من أخباره وناقضه، فإنه باطل من جنس حجج السوفسطائية، وإن كان العالِمُ بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره[2]».

هذه هي البدياغوجيا التي ينصح بها الباحث المحقق، يعني أنه لا ينبغي عليه التدقيق والتعمّق، وإنما التيقن مسبقا وإجمالا دون تفصيل، من أن المأثور الإسلامي هو الأصح. فعلا، هذه، كما يقول، هي حال المؤمنين للرسول «الذين علموا أنه رسول الله الصادق فيما يُخبر به، يعلمون من حيث الجملة أن من ناقض خبره فهو باطل، وأنه لا يجوز أن يُعارِض خبره دليل صحيح: لا عقلي ولا سمعي وأن ما عارض أخباره من الأمور التي يحتج بها المعارضون ويُسمّونها عقليات، أو

---

(١) ن. م، ن. ص.
(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، م. س، ج. ٣، ص، ٣١.



برهانيات، أو وجديات. . . أو نحو ذلك من الأمور الدهّاشات، أو يسمّون ذلك تحقيقا، أو توحيدا أو عرفانا أو حكمة حقيقية أو فلسفة أو معارف يقينية ونحو ذلك من الأسماء التي يسميها بها أصحابها، فنحن نعلم علما يقينيا لا يحتمل النقيض أن تلك جهليات، وضلالات وخيالات، وشبهات مكذوبات وحجج سفسطائية[1]».

ومن المرتقب أن على أساس هذا الاقتناع الراسخ ـ اقتناع لاعلمي، بل مضادّ لأي نوع من الفحص العقلاني ـ أن يُصادر الرجل كل مجهودات المخالفين له في الرأي والدين. وفعلا الأمر كان كذلك، حيث زعم بأن علوم الفلاسفة وتنسّك عبّاد أهل الأديان الأخرى، هي ليست إلاّ هلوسات الشياطين، جميعهم أولياء الشيطان وليسوا بأولياء الرحمان « ولهذا تنزّلت عليهم الشياطين واقترنت بهم فصاروا من أولياء الشيطان لا من أولياء الرحمان[2]». لاهوت الشيطان استحوذ على عقل ابن تيمية، وتَحكّم في نظرته للعالم، إلى درجة أنه لا يرى أمامه إلاّ شياطين في كل مكان، وحتى الحيوانات البريئة لم تنجُ من هوسه وقسوته، لأنه ألبسها رداء الشياطين، ودعا إلى إبادتها في أي مكان، مستندا إلى حديث يقول: «خمس من الفواسق يُقتلن في الحلّ والحَرم: الحيّة والفأرة والغراب والحدأة والكلب العقور[3]». ويقول أيضا بأن الرسول أمر « بقتل الكلاب».

في كتاب «الردّ على المنطقيين»، بيان التثوير والتنوير، حسب فيلسوف السفهاء المرزوقي، يصف ابن تيمية الفلاسفة بأنهم «من أجهل الخلق بربّ العالمين» ذلك لأن حسب زعمه « ما جاء به الأنبياء فلا

---

(١) ن. م، ص، ٣١ ـ ٣٢.

(٢) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، ن. م، ص، ٣٠٩.

(٣) ن. م، ص، ٣٣١.



يعرفه هؤلاء البتّة، وليسوا قريبين منه[1]». ويكفي ألاّ يعترف أحدهم بالأنبياء، حتى يُقصَى من النوع البشري وتَحقّ عليه جميع أصناف الحدود. اليهود والنصارى، أي الكفار بامتياز، بالمقارنة مع الفلاسفة هم «أعلم منهم بالأمور الإلهية[2]». ولا ينفع الفلاسفة صدقهم وتفانيهم في طلب الحقيقة، بل مهما بلغت درجة علومهم فإن بضاعتهم لا تفيد في شيء، لأن العقلانية الحقة والعلوم الإلهية تُنسب إلى الرّسُل وليس إلى الفلاسفة: « وإنما أعني العلوم العقلية التي بيّنها الرّسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الربّ، وتوحيده ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوات والمعاد، وما جاؤوا به من مصالح الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة. فإن كثيرا من ذلك قد بيّنته الرسل بالأدلة العقلية[3]».

لقد أضاف ابن تيمية على إدانات الغزالي للفلاسفة إدانة أخرى وهي عدم اعتقادهم في السحر ونفيهم لقدرة الشياطين على تغيير العناصر الطبيعية[4]. ولذلك فهو يستنكر ويُدين كل الذين لا يؤمنون بالشياطين مِن فلاسفة الإسلام، ويردّون الظواهر إلى أسباب نفسانية طبيعية: «بل قد لا يقرّون بالشياطين، بل يظنّون ذلك كلّه من «قوّة النفس» أو من «أمور طبيعية» أو من «قوى فلكية». فإن هذه الثلاث من عجائب العالم عند ابن سينا وموافقيه[5]». لكن الأمر ليس على هذه الشاكلة، ذلك لأن طبقا للترسانة الخرافية للدين الإسلامي شياطين الجن

---

(١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج. ٢، ص، ١٣١.

(٢) ن. م، ن. ص.

(٣) ن. م، ن. ص.

(٤) تقي الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقين**، دار الفكر اللبناني بيروت ١٩٩٣. ص، ١١٩.

(٥) ن. م، ن. ص.



تلعب دورا كبيرا في تسيير شؤون العالم: «ومعلوم أن المشركين من عُبّاد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تُضلّهم، فتُكلّمهم، وتَقضي لهم بعض حوائجهم، وتُخبرهم بأمور غائبة عنهم. وكان للكهان شياطين تخبرهم وتأمرهم... وهكذا المشركون في زماننا الذين يَدعُون غير الله، كالشيوخ الغائبين والموتى، تتصوّر لهم الشياطين في صورة الشيوخ، حتى يظنّوا أن الشيخ خضر، أو أن الله صوّر على صورته ملكا، وأن ذلك من بَرَكة دعائه. وإنما يكون الذي تَصوَّر لهم شيطان من الشياطين [...] والشياطين أيضا تضلّ عبّاد القبور، كما كانت تضلّ المشركين من العرب وغيرهم، وكانت اليونان من المشركين، يعبدون الأوثان، ويعانون السحر كما ذكروا ذلك عن أرسطو وغيره. وكانت الشياطين تضلّهم، وبهم يتمّ سحرهم[١]».

إذا كانت الفلسفة هي رأس الداء وسبب الضلالات والبدع، وإذا كان الفلاسفة هم بهذه الصفة من الجهل المطبق بالله وملائكته وشياطينه فإن الركون إلى علومهم والتعويل عليهم للوصول إلى الإعتقاد الحق هو عبث لا طائل منه. لكن هذا الدعيّ الارهابي، اتركونا نقولها صراحة، الذي خلّف لنا وريثه أبي يعرب المرزوقي، على الرغم من اتهاماته وتطاوله على الفلاسفة، فهو إذا فتّق مواهبه ووَلَج في مواضيع فلسفية أو كلامية بأفضل ما لديه من قدرات، فإنه يُردّد أطروحات الفلاسفة على حرفيتها. في «درء تعارض العقل والنقل» قال إن: «عِلم الربّ لا يجوز أن يكون مُستفادا من شيء من الموجودات، فإن علمه من لوازم ذاته، فعلم العبد يفتقر إلى سبب يُحدِثه، وإلى المعلوم[٢]». هذه صفة علم

(١) تقي الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقين**، دار الفكر اللبناني بيروت ١٩٩٣. ص، ١١٩.

(٢) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ج. ٥، ص، ١٨٥.

المحرّك الأول التي عرضها أرسطو في كتاب اللام من الميتافيزيقا، والمعروفة في كتب فلاسفة الإسلام، لقد ردّدها كما لو أنها اكتشافه الباهر. ولكن هذا الإقتباس يتنافى مع معتقده الحشوي: إذ أن تشبّثه بحرفية النص القرآني واعتماده آيات التشبيه التي جاءت فيه، جَعله يُدخل التغير في الذات الإلهية، أو ما دعاه «إثبات أمور متجدّدة»، دون أن يشعر بأي حرج، أو تناقض.

ولا تختلف الوضعية عند ابن خلدون، المعبود الثاني لأبي يعرب المرزوقي بعد ابن تيمية، والذي جعل منه أعظم فيلسوف في العالم وأكبر مؤرخ على وجه الأرض والذي سحبت منه الطبيعة نسخة واحدة. هذا على الرغم من أن الرجل في مقدمته كتب فصلا كاملا بعنوان: «في **إبطال الفلسفة وفساد منتحلها**»، تهجّم فيه على الفلسفة، من موقع المتكلّم الأشعري، ولم يَنج منه أي فيلسوف عربي. وكما فعل ابن تيمية، فإن تقنيةَ الحطّ من الفلاسفة وعلومهم هي السمة المميزة لموقفه منهم. الكفر والجهل والفساد هي النعوت الوحيدة التي استعملها في حق الفلاسفة. يقول حاكيا تاريخ فلاسفة الإسلام وكيفية دخول الفلسفة اليونانية للعالم الإسلامي: «ثم كان من بعده [أرسطو] في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتّبع فيها رأيه حذو النّعل بالنعل إلاّ في القليل. وذلك أنّ كُتب أولئك المتقدّمين لمّا ترجمها الخلفاء من بني العبّاس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي **تصفّحها كثير من أهل الملّة وأخذ من مذاهبهم مَن أضلّه الله مِن مُنتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي... وأبو عليّ ابن سينا... وغيرهما**[1]».

---

(١) ابن خلدون، **المقدّمة**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان ١٩٩٦، الفصل الحادي والثلاثين: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ص، ٧٠٩.



مَن يتكلّم في الفلاسفة بهذه النبرة ومَن يَصفهم بهذه الأوصاف فهو لا ينتقد علومهم فقط، أعني الفلسفة، بل إنه يُدين شرعيًا أشخاصهم وذاكرتهم، هذا إن لم يُقصِهم نهائيا من صلب العالم الإسلامي: رجال أضلّهم الله، انتحلوا العلوم اليونانية، ليس الأوائل فقط بل إن ابن خلدون يقصد حتى المتأخرين من الفلاسفة المعاصرين له: «وتَجِد الماهر منهم عاكفا على كتاب الشفاء و الإشارات و النجاة و تلاخيص ابن رشد للقصّ من تأليف أرسطو وغيره يُبعثر أوراقه ويتوثّق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها[1]».

لكن المؤمن ابن خلدون ماذا قدّم في سبيل معتقده وما هي الأفكار التي عارض بها الفلاسفة؟ لقد اختلط معتقده الكلامي الأشعري بميتافيزيقا أرسطو (خصوصا إلهيات ابن سينا وابن رشد) وشرّطته إلى درجة أنها أصبحت عاملا مهمّا لفهم خياراته العقدية الإسلامية. ابن خلدون عارض الفلاسفة فقط لأنهم زعموا، على حدّ قوله، أن معرفتهم تدّعي الشمولية والكلية من حيث الإحاطة بالوجود وتقصّي كلّ مكوّنات العالم العلوي. لكن هو نفسه يقول بأن هناك علوما للملائكة وعلوما خاصة بالأنبياء، وكلها تفوق علوم الإنسان، ثم استدلّ على وجود العالم الروحاني (عالم العقول المفارقة عند الفلاسفة) بـ« الرؤيا وما نجد في النوم».

وبخصوص العالم العلوي فإنه يعترف هو أيضا، مثل الفلاسفة، بوجود العقول المفارقة، والاختلاف بينه وبين إلهيّاهم، في التسمية، وفي « تفصيل ذواتها وترتيبها» كما يقول. وهو يطالبهم باستدلال يقيني، الشيء الذي يرفضه هو للتدليل على كلامه لأنه انبرى بالتصوّف

(١) ابن خلدون، ن. م، ص، ٧١١.



أو بالإيمان: «ما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواتها وترتيبها، المسمّاة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك بيَقينيّ لاختلال شرط البرهان النظري فيه، كما هو مقرّر في كلامهم في المنطق[1]».

لن أبالغ إن قُلت بأن اعتراضات ابن خلدون داخلة في إطار ما يمكن تَسمِيته بـ«نُكران الجَميل». ذلك أن الرجل استغلّ نتائج أتعاب الفلاسفة في حقل الإلهيات وطالبهم بالبرهان (فقط في تفصيل ذوات العقول وترتيبها) ولكنه امتَنع هو عن تقديم أيّ برهان على قوله بأن الملائكة هي «ذوات مجرّدة عن الجسمانية والمادّة، وعقل صرف يتّحد فيه العقل والعاقل والمعقول». والعبارات الأخيرة تذكّرنا بالأقوال التي عَرَضها أرسطو في كتاب اللام من الميتافيزيقا، حيث يصف هناك المحرّك الأوّل بأنه عقل يعقل ذاته. لكن أرسطو بعد ذلك أورد كلاما فلكيّا أثبت فيه وجود خمسة وخمسين عقلا محرّكا وكلّها مستقلّة بذاتها بحيث إنها تتساوى في جوهرها وفي فعاليتها مع المحرك الأول (الله). وهذا الكلام أحرج أهل الملل لأنه يقرّ صراحة بتعدّد المحركات (تعدد الآلهة) بحيث إن صفات تلك العقول لا تختلف في شيء عن المحرك الأول. وللخروج من هذا المأزق اضطرّوا إلى الإبقاء عليها وحوّروا فقط من تسميتها فأصبحت تدعى ملائكة. علوم هذه العقول المحركة (الآلهة) هي علوم مباشرة خاطفة لا تحتاج لتعقّل الأشياء من خارج، هكذا يصف أرسطو علم المحرّكات، أمّا ابن خلدون فقد حوّر فقط التسمية وقال: «فعلومهم (الملائكة) حاصلة دائما مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لا يقع فيها خلل البتّة» على عكس علم البشر الذي هو «حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد أن لا تكون حاصلة، فهو كلّه مكتسب [...] والمطلوبات فيها متردّدة بين النفي والإثبات». ولذلك

---

(١) ن. م، ن. ص.



فإن العلم المطلق مستحيل ولا يمكن كشف الحجاب إلاّ «بالرياضة وبالأذكار التي أفضلها صلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبالتنزّه عن المتناولات المهمة ورأسها الصوم».

ابن خلدون يعارض علوم البشر، التي هي الفلسفة، بعلوم الملائكة التي هي، في الحقيقة، من صنف علوم المحرّك الأوّل الأرسطي، ثم يضيف علما آخر وهو علم الأنبياء. إن طبائع هؤلاء الناس تُمكّنهم من الإتصال بالملائكة «وعلومهم في تلك الحال علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلل ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة». إنها نظرية الإتصال بالعقل الفعال التي استمدّها الفلاسفة العرب من الأفلاطونية المحدثة، وخصوصا من كتاب «أثولوجيا أرسطو». إذن في نهاية المطاف ليس هناك تحوير ولا تغيير، ولم يَفُت ابن خلدون في شيء الفلاسفة ولا استطاع أن يخرج قيد أنملة عن مقولات الفلسفة الأولى، وبالتالي فإن زعمه، بأن كبيرهم أفلاطون قال بأن «الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى يعني الظن»، لا يستجيب لأقواله أعلاه، هذا إن لم يكن في تضارب تام مع مقاصده. فاليقين الذي تحدّث عنه ابن خلدون كان قد اكتسبه هو عن طريق إيمانه بوجود علوم خاصة بالملائكة، وعلوم بالأنبياء مُستمَدّة من اتصالهم بالملائكة، وهذا اليقين أتاه من نظريات أولئك المفكرين الذين اتهمهم بالضلالة والفساد، أعني من ميافيزيقا أرسطو ومن شرّاحه العرب.

البعض من حذاق المؤمنين حاولوا تخفيف حدة المعارضة واستجلاب الفلاسفة لصفّهم ولكن بتجريدهم من ممتلكاتهم الفكرية. كليمانس الإسكندراني وأوريجينس وأوغسطينوس مثلا، زعموا أن هؤلاء الفلاسفة استمدوا أقوالهم عن الإله من الوحي الكتابي وتعلموا في مدرسة الأنبياء. الشهرستاني في حديثه عن الحكماء السبع يذكر أن



طاليس الملطي قال إن المبدع الأوّل هو الماء، وهذا الأمر أثار فيه شيئا من التعجّب، لأنه كإسلامي مؤمن لا يستطيع أن يعتقد في أن واحدا من كبار الحكماء يمكنه أن يَختزل السبب الأول في تكوين العالم إلى المادة[1]. القول الصحيح بالنسبة إليه هو أن طاليس يذهب إلى «أن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار، ولا يقدر العقل أن يقف على إدراك ذلك الحس والبهاء، وهي مبدعة من عنصر لا يُدرَك غوره، ولا يُبصر نوره، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه. وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوّله، وإليه تَشتاق العقول والأنفس، وهو الذي سميناه الديمومة، والسرمد والبقاء، في حدّ النشأة الثانية[2]». لكن كيف التوفيق بين ما قاله بخصوص الماء كمبدإ أول وبين هذا المبدع النوراني؟ الشهرستاني يرى أن الماء هو فقط علة مادية، أي هو «مبدأ التركيبات الجسمانية لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية[3]». وقد افترض أن طاليس قد تلقّى مذهبه من التوراة، أي مما أسماه «المشكاة النبوية». وذلك لأن في التوراة وبالتحديد «في السفر الأول منها أن مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله، ثم نظر إليه نظرة الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان؛ فخلق منه السماوات[4]». الشهرستاني يذهب أبعد من ذلك، حيث اجتهد لكي يقرّب أقوال طاليس من كوسمولوجيا القرآن زاعما أن ما أثبته « من العنصر الأول الذي هو منبع الصّوَر شديد الشبه باللوح المحفوظ المذكور في الكتب الإلهية، إذ فيه جميع أحكام

---

(١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار الفكر، بيروت ١٩٩٩، ص، ٢٥٤.
(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، نفس المرجع، (ن. م)، ص، ٢٥٥.
(٣) الشهرستاني، ن. م، ن. ص.
(٤) الشهرستاني، ن. م، ن. ص.



المعلومات، وصور جميع الموجودات، والخبر عن الكائنات. والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش (وكان عرشه على الماء)[1]».

افتراضات الشهرستاني خياليّة، أما حوصلته لأقوال طاليس حول الإله فهي خليط من أثولوجيا أرسطو ومعتقدات المسلمين.

الثابت تاريخيا هو أن طاليس والفلاسفة الأوائل اعتقدوا، كما يصرح أرسطو في الألف الكبرى من «مابعد الطبيعة»، أن الأجناس المادية هي مبادئ الكلّ. يعني أنهم لا يعترفون إلاّ بمبادئ مادية صرفة دون أي اعتبار للعلل الغائية أو الفاعلة. أما القولة المأثورة عن طاليس من أن كل شيء مملوء آلهة، وهذه القولة الغائمة حملت بعض المسيحيين إلى نشوة الاعتقاد في أن حقائق دينهم كانت مغروسة في جبلة الإنسان ومعترف بها من طرف العقول النيّرة، فهي مدحوضة من طرف مسيحيين آخرين، بل إنهم اعتبروها منافية للدين رأسا. وقد اعترف أحد الكتاب بذلك قائلا: «كلما استمرّيتم في تقطيع الألوهية إربا إربا وبَثّها في مادة العالم، إلاّ وطردتموها منه، بحيث إنكم تَصِلون إلى حد عدم وجودها في أي مكان. نحن نحتاج إلى إله مُكتمل، إذا أردتم منّا أن نعبده[2]».

كل من رغب في الحصول على مؤازرة لإيمانه الديني من طرف الفلاسفة فإن شقاءه ذاهب سدى، والحصيلة التي يخرج بها هي هزيلة جدا وغير مُجدية. إن استجداء الفلاسفة في موضوع تافه من هذا القبيل هو عملية مضنية تؤول في نهاية المطاف، كما يرى بايل، إلى محاولة «وصل أشياء غير متلائمة، إنها إقلاق للنفس، تمويه ذاتي». من

---

(١) الشهرستاني، ن. م، ن. ص.

(٢) P. Bayle, *Continuation*, in *Œuvres divers III*, op. cit, p. 330 a.



المحتمل أن أولئك الفلاسفة الذين تناولوا مسألة الألوهية قد ركّبوا على أنساقهم أفكارهم المسبقة المستمدة من تربيتهم، أو هذّبوا بعض المعتقدات الشعبية لتنسجم مع فلسفتهم. فلو أنهم تشبثوا بمبادئهم وصاروا بها إلى مداها الأقصى لما تكلموا عن الإله بتاتا ولما أدخلوه في أنساقهم. إن عقلا يقضا وباحثا طالبا للإنسجام المنطقي، أمام هذه المفارقات، لا يرى أنه ينبغي عليه أن يتبعهم إلى هذا الحدّ. إذا بحثنا بالتدقيق في أنساق الفلاسفة التي تمس المبدأ الأول، فسنرى أن الذين يرغبون في العثور عندهم على الإله كما يتصوره أهل الأديان هم في وهم من أمرهم «إنهم يدخلون في سرداب لا يستطيعون الخروج منها[1]»، لأن لا الإله الناري لهيرقليطس، ولا العقل المسيّر لأنكساغور ولا مثال الخير الإفلاطوني يمكنها أن تُصغي للصلوات التي توجه أليها أو للقرابين التي تقدم لها، كل هذه هي مجرّد أتعاب ضائعة[2].

٢. ملحد بالقوّة

إن هذه الوضعية تنطبق على فولتير أيضا، لأنه حتى وإن لم يعلن صراحة إلحاده ولم يَنف بوضوح وحزم وجود الله، فقد فعل كل ما بوسعه لكي يجعل الإلحاد ممكنا، بل ومُحبّبا، واجتهد في صد الناس عن الإيمان بالرسل والمعجزات والكتب المقدسة. وأقصى ما توصّل إليه هو وجود قوّة روحية تُسيّر الكون إجمالا[3].

---

(١) ن. م، ص، ٣٣٠ ب.

(٢) ن. م، ص، ٣٣٢ أ.

(٣) هذا على الرغم من أن البعض من الكتاب المؤمنين حاولوا جرّ فولتير إليهم وإظهار حفاوته بالدين المسيحي، انظر:

A.R Mérault de Bizy, *Voltaire apologiste de la religion chrétienne*, Paris, Librairie de la faculté de Théologie, 1829.



لقد دمّر أسس الديانة المسيحية ولم يُبق منها شيئا. إن فولتير، يكتب مؤرخ الفلسفة كريسّون، «يحقد على الدين المسيحي بصورة عامة، وبصورة خاصة على الكنيسة وعلى كل عقيدة لا تعرف التسامح وتضع الإيمان فوق العقل. ومَعِينه لا يَنضب في هذا الموضوع، وبراهينه مُوزّعة في آثاره، وهي دائما واحدة لا تتغيّر[1]». لقد نقد أعزّ ما تملكه الديانة المسيحية، أعني تراثها الكتابي من توراة وإنجيل. وهذا النقد ينطبق على الكتب الثلاث لأنها نابعة من تراث أسطوري واحد. قال إن المسيحي يُسلم أمره دون قيد إلى كتابين يعتقد أنهما مقدّسان، ويعتقد ـ اعتمادا على الأقوال المتوارثة ـ أن الله نفسه قد أوحى بها. والمسيحي المؤمن بقدسية تلك الكتب يسير على هديها في أفكاره وأعماله. لكن بالنسبة لفولتير ليس هناك أي مسوّغ عقلاني للإعتقاد في صحة تلك الكتب وأصالتها. فعلا، كيف يمكن الإعتقاد بأن موسى كان لديه ما يكتب به في صحراء قاحلة لا يوجد فيها حتى أشجار ينقش عليها. بالإضافة إلى ذلك إن كاتب أسفار موسى يقول بأنه يكتب من وراء الأردن، في حين أن موسى لم يدخل أرض الميعاد أبدا، كما أن ثمة مواقع ومدن أطلقت عليها، في النص، أسماء لم تُعرف بها إلاّ بعد موت موسى بوقت طويل. نقرأ في التوراة مثلا: «لم يأت بعد موسى نبيّ يضاهيه عظمة». هذه الجملة لا يمكن أن يكون قد كتبها موسى. وفي أسفار موسى نقرأ قصة موته كاملة، فكيف يمكن التوفيق بين هذه التناقضات؟ ثم كيف يمكن الإعتقاد بأن كل ما يقصّه هذان الكتابان هو وحي إلهي؟ فإذا كان الله هو الذي أوحى تلك الكتب، يحق لنا أن نعجب. إذ أن الله يبدي أفكارا خاطئة جدا في علم الفلك، كما أنه

---

(١) اندريه كريسّون، فولتير، حياته، آثاره، فلسفته، ترجمة صباح محيي الدين، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس ١٩٨٤، ص، ٤٧.



يجهل علم تاريخ الحواديث، ويجهل الجغرافيا جهلا تاما، مثل القول بجنات عدن يخرج منها نهر عظيم يتفرّع إلى أربعة أنهر: دجلة والفرات ويجري رابعها في بلاد الحبشة، وبالتالي لا يسعه أن يكون إلاّ نهر النيل الذي يبعد منبعه ألف فرسخ عن منبع الفرات. وهو أكثر جهلا بالتوقيت الزمني وتراتب النسل. حيث أملى على اثنين من ممثليه سلاسل عن نسب المسيح متباينة تمام التباين. إضافة إلى ذلك فإن هذا الإله في كتبه المقدسة يناقض نفسه بنفسه في الأمور الأخلاقية والتشريعية. فهل بالإمكان أن يعتقد المرء بأن الربّ ذاته يفرض مبدا «العين بالعين والسن بالسنّ» في التوراة، ثم يأتي بالإنجيل فيطلب «أن نمد خدّنا الأيمن لمن يصفعنا على خدّنا الأيسر، وأن نعطي رداءنا لمن سرق ثوبنا» و «أن لا نقاوم الشرّير». فهل هذه تشريعات تتفق وأوامر التوراة؟

ولم يقف فولتير عند هذا الحدّ بل إنه وصل إلى ضرب أقدس ركن من أركان العقيدة المسيحية، أعني مؤسسها، يسوع المسيح ذاته، حيث قال فيه حرفيا إنه مغامر صغير غايته استعمال المقدّس لكي يبني سلطته الخاصة. أما الكنيسة فهو لم يدّخر لها أي من الاتهامات الخطيرة واستعمل في حقها مكنة نقده الرهيبة. فهو يتهمها بأنها تدعي الالتزام بتعاليم المسيح في الوقت الذي لم تفعل فيه طوال تاريخها إلا خَرق مبادئه: « امسكوا الإنجيل بيد، ومبادئ الكنيسة باليد الأخرى، وانظروا هل من مبدأ من هذه المبادئ في الإنجيل، ثم احكموا هل المسيحيون الذين يعبدون المسيح هم على دين المسيح». فعلا، كل تعاليم الكنيسة ومبادئها اللاهوتية التي كوّنتها لمدى ألفي عام هي منافية للمسيح «فالمسيح لم يقل قط في الإنجيل: لقد جئتُ وسأموت كي أجتث الخطيئة الأصلية. إن أمي بتول. وإن جوهري وجوهر الله واحد، ونحن أقانيم ثلاثة في الله. وأن لي طبيعتين وإرادتين، ولستُ إلاّ شخصا واحدا. لستُ أبا ولكني والآب شيء واحد. فأنا هو ولست



هو. وسيصدر ثالث الثلاثة عن الآب فيما يعتقد اليونانيون، وعن الآب والإبن فيما يعتقد اللاتينيون. كل الكون صائر إلى الهلاك الأبدي، وأمي معه، ولكن أمي أم الله. آمركم أن تضعوا في كسرة خبز صغيرة، جسمي كلّه، شَعري، أظافري، لحيتي، بولي، دمي، وأن تضعوا في ذات الوقت دمي على حدة في كأس نبيذ. اذكروا أن الفضائل سبع، أربع أصلية وثلاث لاهوتية، وأن الخطايا الرئيسية ليست سوى سبع، كما أن الآلام سبع، والسعادات سبع، والسماوات سبع، والملائكة أمام الله سبعة، والأسرار سبعة هي علامات منظورة عن أشياء غير منظورة . . .». إن المسيح لم يقل شيئا من هذا القبيل، بل لم يفكّر قطّ فيه. ولو قيض له أن يرجع بيننا، فكم سيكون غضبه شديدا وكم ستكون دهشته عظيمة[1].

وأظن أن انتقاد إله الأديان، وبَسْط تناقضات الكتب المقدسة وعرض مخاريق الأنبياء وتهافتهم، هي البوابة الرئيسية للإلحاد. ولنا في الحضارة الإسلامية ظاهرة من هذا القبيل ولّدت مفكرين ملحدين كشفوا ببراعة فائقة تناقضات الكتب المدعوة مقدسة وبيّنوا تضارب أقوال المتنبئين المتكلمين باسم الإله، وحاجحوا المؤمنين في معتقداتهم التشبيهية. وأكثرهم حصافة وعلما وذكاء هو الرازي الطبيب. قال: «زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس. وماني وزرهشت خالفا موسى وعيسى ومحمدا في القديم، وكون العالم وسبب الخير والشر، وماني خالف زرهشت في الكونين وعللهما. ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل، واليهود

---

(١) ذكره، اندريه كريسون، **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس ١٩٨٢، ص، ١٤١ ـ ١٤٢.



والنصارى تُنكر ذلك وتزعم أنه قُتل وصُلِب[1]». ويكفي مطالعة كتب اليهود حتى يتفطن القارئ الحصيف إلى حجم التناقضات الصبيانيات التي تُحاك على الإله. قال الرازي جاء في التوراة «أن موسى قال: إن الله قدير غير مؤلّف ولا مصنوع، وإنه لا تنفعه المنافع ولا تضرّه المضارّ. لكن في التوراة [جاء أيضا]: أن يُوضع الشحم على النار ليَشُمّ الرّيح منه الرب، وإن في التوراة أن قديم الأيام في صورة شيخ أبيض الرأس واللحية. وفيها: ما لكم تُقرّبون إليّ كل عرجاء وعوراء؟ أتراكم لو أهديتم ذلك إلى أصدقائكم قبلوه منكم إلاّ صحيحا؟ وفيها: اتخذوا إليّ بساطا من أُبْريسم دقيق الصنعة وخوانا من خشب الشمشار[2]». أهذا هو الإله العلي القدير الغني؟ إن أبسط الناس وأكثرهم بؤسا وفاقة لا يقول ولا يتصرّف مثل هذا الإله. وفعلا، هذا الكلام المنسوب لله، يُعلّق الرازي، هو أشبه «بكلام أهل الفاقة منه بكلام الغني الحميد».

ولقد ذكر الكاتب اليهودي ابن كمونة في *تنقيح الأبحاث* اعتراضات مماثلة للقادحين في التوراة، من حيث احتوائها على التجسيم والتشبيه «وصفة الله بما يستحيل وصفه به إلى غير ذلك من الكفريات والأمور التي تستبعدها العقول بل تمنع من وقوعها فيمتنع أن يكون ذلك منزلا من الله». والأمثلة التي يوردها ابن كمونة لا تختلف عن تلك التي ذكرها الرازي من قبيل «الإخبار بصعود موسى إلى الجبل مع مشائخ أمّته فأبصروا الله هناك، ومثل أنه خلق آدم على صورته، ومثل أن نوحا لـمّا خرج من السفينة بدأ ببناء مذبح لله وقرّب عليه القرابين فاستنشق الله رائحة القُتار، وأن اللوحين مكتوبان بإصبع الله، وأنهم ينسبون إليه الندم والغضب والمحبة والتكلّم بالصوت والحرف

---

(١) أبو حاتم الرازي، **أعلام النبوة**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣، ص، ٦٥.
(٢) أبو حاتم الرازي، **أعلام النبوة**، م. س، ص، ٦٥.



وغير ذلك مما هو منزه عنه[1]». يقول ابن كمّونة بشأن قصص التوراة: «وقد ورد في التوراة الموجودة الآن حكايات لا فائدة في ذكرها، مثل قصّة تفرّع القبائل من نوح وأسمائهم ومواضعهم، وكذلك أولاد سيعير ووصف الملوك الذين ملكوا في أدوم، وعدد المنازل في سلوك بني إسرائيل إلى أرض الشام، ونحو هذه. وورد فيها أيضا تشريعات لا يعقل لها معنى مفيد، والعقل يأبى أن يصدُر أمثال ذلك عن أحكم الحاكمين، أو أن يُخبرَ بها نبيّ يخاطبه الله شفاها. ويؤكّد ذلك ما في آخرها من حكاية موت موسى وكيفية دفنه وكون قبره لم يُعرف. وهو ممّا يستبعد العقل أن موسى أُخبر به، وهو حيّ، بلسان الماضي بوحي إلهي[2]». ثمّ يورد اعتراضا آخر على التوراة، وهو اعتراض كثيرا ما حيّر علماء الأديان وأقلق المؤمنين: «إن هذه التوراة لم نَجد فيها تصريحا بالثواب والعقاب الأخرويّين، وذلك من أهمّ ما يُذكر، وهو الأصل الأعظم في التشريع. فلو كانت التوراة التي بأيدي اليهود منزّلة من الله، لما جاز خلوّها من التصريح بذلك والعدول عنه إلى الدنيويّيْن اللذين قد أكثر من ذكرهما التوراة. فإن الدنيا زائلة ولا اعتداد بنعيمها ولا شقائها. ولو سلّمنا الاعتداد بها فالتجربة اقتضت أن النعيم في الدنيا غير مختصّ بالصالحين وأن الشقاء منها لا يختصّ بالعُصاة الطّالحين، بل كم من صالح مُطيع شقيّ وكم من فاسق كافر سعيد[3]». والجواب على هذا الاعتراض ضعيف ويبيّن مدى امتعاض اليهود لخُلوّ كتابهم من أيّة إشارة إلى المعاد «إنّ خلوّ التوراة من التصريح بذلك لا يضرّ إذا كان

---

(١) سعد بن منصور بن كمّونة، **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**، نشره موسى برلمان، مطبوعات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٧، ص، ٣٣.

(٢) سعد بن منصور بن كمّونة، **تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث**، م. س، ص، ٣٥.

(٣) ابن كمونة، ن. م، ص، ٤٠.



قد أنزل على موسى وخاطب به بني إسرائيل واستفاض منهم. فإن قيل: فلم لم يكتُبه في التوراة مصرّحا؟ قيل: إن الأمور الإلهية لا يجوز المعارضة فيها، ثمّ ولا السؤال عنها؛ فربّما يكون ذلك حكمة لا نعرفها[1]». لكننا الآن نعلم أن خلوّ التوراة من ذكر المعاد ليس هو من الأمر الإلهي ولا فيه حكمة نجهلها، بل كلّ ما في الأمر هو أن الديانة التي أعطاها موسى لليهود هي ديانة مصرية جديدة توحيدية ومعارضة لفكرة الحياة بعد الموت. يقول سيغموند فرويد في كتابه *موسى والتوحيد*: « ولقد أخذتنا الدهشة عن حقّ، إذ لاحظنا أن الديانة اليهودية تجهل العالم الآخر والحياة بعد الموت، بالرغم من أن هذا المُعتقد لا يتنافى مع التوحيد الأكثر تشدّدا. بيد أنّ هذه الدهشة تنقشع إذا انتقلنا من الديانة اليهودية إلى ديانة آتون، وإذا سلّمنا بأن هذا النفي للحياة في الآخرة مقتبس من ديانة إخناتون. فقد كان نبذ فكرة الآخرة قد أصبح ضروريا بالنسبة إلى إخناتون في نضاله ضدّ الدين الشعبي الذي كان أوزيريس، إله الأموات، يلعب فيه دورا أعظم من دور أيّ إله آخر من الآلهة العليا[2]». وهذا التوافق بين الديانتين اليهودية والآتونية، يقول فرويد، يؤيّد أطروحة اقتباس تعاليم الأولى من الثانية.

ما الذي بقي من الدين ومعتقدات الألوهية والمعجزات والنبوة والكتب المقدسة بعد كل هذه الإنتقادات؟ وهل من الجائز المواصلة في تقاسم الاعتقاد بوجود إله ما مع مؤمني الأديان؟ في الحقيقة، لم يبق أي شيء يعتدّ به، ولا أرضية صلبة تسمح بمواصلة الاعتقاد في إله ما، بل إن هذا الإعتقاد يبدو فاسدا وغير مُجد. وأظن أن ديانة فولتير، إن كان

---

(١) ابن كمونة م. س، ن، ص.

(٢) سيغموند فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٦، ص، ٣٥.



بمقدورنا تسميتها ديانة، لا تتوافق ولا تنسجم مع ديانة الحس العمومي الشعبي. فهو فضّل تسمية نفسه بأنه تأليهي للتأكيد على تصوّره المتعالي لله، ولمنع أي امكانية للقيام بصلوات أو طقوس تجاهه.

ولقد واسى نفسه بسبينوزا، حيث زعم وجود أساس فكرة التأليه عنده نظرا لاعترافه بوجود قوة عاقلة في الكون. ولكن فلسفة سبينوزا لا يمكن التعويل عليها في هذا الشأن، وقد تفطّن إلى أن إله سبينوزا المحايث هو عقل منزوع الارادة، لا يفعل شيئا لأنه لا يريد أن يفعل أي شيء وبالتالي فهو لا يصلح لشيء. الكائن الأعظم واجب الوجود (le grand Être nécessaire) يجب أن تكون لديه إرادة واختيار[١].

وفي الفترة الأخيرة من حياته نحى فولتير منحى تأليهيا غامضا فضفاضا: ضرورة وجود إله خالق للكون (فالكَون يسير بانتظام مثل الساعة، ولذلك فهو يفترض وجود ساعاتي)، ولكن بخلاف إله الأديان فهو لا يعتني بشؤون مخلوقاته، وليس بضامن لسعادتهم ولا حتى لخلود نفوسهم. أليس هذا هو الكفر بعينه؟ كيف لا وهو يؤكّد مَواقفه هذه حتى في فترته الأخيرة، ويُعيد الإفصاح عن شكوكه حول القيامة والخلود، مُلزما كل من يدّعي بقاء الإنسان بعد الموت، هذه الفكرة الغريبة جدّا كما يسمّيها، أن يُبرهن عليها بوضوح. وبما أنه إلى حدّ الآن لا أحد فعلَ ذلك، فإنه سيُواصل في التشبّث بشكوكه. يقول أيضا، عندما نكون أكثر من غبار، ما ينفعنا أن ذرة من هذا الغبار تنتقل إلى مخلوق آخر، متقمّصا نفس الملكات التي تمتّع بها في هذه الحياة؟ إن هذا الشخص الجديد لن يكون شخصي، هذا الغريب لا يمكن أن يكون أنا بقدر ما أنني لن أكون هذا الملفوف أو البطيخة اللذان نبتا من

---

(١) Voltaire, *Lettres philosophiques*, présentation par G. Stenger, Paris, Flammarion, 2006, p. 376.



الأرض التي دُفنتُ فيها. لكي أكون حقا غير فانٍ ينبغي أن أحافظ على أعضائي، ذاكرتي، كل ملكاتي. «افتحوا كل القبور، اجمعوا كل العظام، لن تجدوا فيها أي شيء يعطينا أدنى بصيص من هذا الرجاء[١]».

وبماذا يختلف تصوره للإله، هذا الساعاتي الذي لا يعتني بأي شيء، ولا يضمن أي بقاء أخروي، عن الطبيعة العمياء؟ هناك على أية حال تأرجح في المواقف وتناقض في الآراء، فهو من جهة يدعو إلى تنوير العامة، ويقول إلى متى إخفائها الحقيقة، ومن جهة يصرّ على أن العامة بدون دين لا يمكن أن تعمل أعمالا صالحة. الدين دينين، الأول، الدين التأليهي خاص بالطبقة العالمة المثقفة، وهو دين يحفر هوّة بين عظمة الإله اللامتناهية والصغر اللامتناهي للإنسان، هوّة سحيقة تدّخر لله عناء الالتفات إلى «الذبابات الحقيرة» التي هي النوع البشري. في مقابل هذا الدين، الذي هو في الحقيقة ما هو بدين، هناك دين خاطئ إلاّ أنه صالح لإلجام العوام، الطبقة السفلى من المجتمع، وتحفيزها على الاستقامة والقيام بالواجب. وهنا فإن فولتير يسند قيمة ايجابية لذلك المفهوم للدين ككذب صالح، وهو مفهوم كان قد استخدمه المثقفون الملحدون منذ القرن السادس عشر.

ومع ذلك، فحتّى إزاء هذه النقطة، كنا نتوقّع من شخص ذي ذهن ثاقب مثل فولتير أن لا يركن إلى هذا التقسيم المانوي، بين دينين مختلفين يُشبع الأوّل حاجة المحظوظين إلى التعالي الهلامي الغير محدّد، والثاني مجرد مخدّر اجتماعي للعامة، رادع لهم عن الشرور ومُحفّز للقيام بالخير. لقد تذبذب ولم يوضّح بما فيه الكفاية أو بالأحرى لم يعرّف بدقة خياراته. فالتصوّر الأوّل يفترض أن الكائن

---

(١) Voltaire, *Lettres philosophiques*, Ibid, p. 364.



الأعلى لا يستطيع ولا ينبغي عليه أن ينزل إلى مستوى المخلوقات الحقيرة. هل يعني افتراض أن عدل الإله، قدرته، عنايته بالبشرية ـ الذباب هي غير لائقة بعظمة الله؟ أو إن كانت موجودة فهي ستبقى إلى الأبد غامضة ومغلقة على العقل البشري (كما جاء في خاتمة قصة «صاديق»)؟ وهل الكمال الإلهي لا يُحتّم بالضرورة أن يعتني الله بمخلوقاته من أعلاها إلى أدناها مرتبة؟ المؤولون لفولتير، وأمام هذا التأرجح الفضيع، وأحيانا الملحّف بمسحة من السخرية الميلنخولية، احتاروا بعض الشيء ولم يعرفوا أين هو فولتير الأصيل وأين تكمن آراءه النهائية[١]. كيف يمكن أن نوفّق بين بعض نصوصه التي تقول بالعناية، وأخرى (خصوصا شعره عن زلزال لشبونة) تدين صراحة الإله وتشجب سماحه بالشرور التي تحدث للبشرية دون أن يحرّك ساكنا؟

لماذا إذن لم يتمسّك فولتير برأي واحد؟ ولماذا هذا التأرجح بين الموقف التهديمي للدين الوضعي، وبين العودة إلى أحضان التأليهية ومناصبة العداء للإلحاد؟ لقد اقترح أحد المؤرخين أن فولتير أمام التجذر الالحادي الجازم من طرف أسماء من قبيل هيلفيتيوس، ديدرو ودولباخ، اضطرّ إلى التراجع نوعا ما، ليس فقط خوفا من الاستتباعات السياسية ـ الاجتماعية التي يمكن أن يقود إليها، بل ربما لأنه انتابته بعض الشكوك، كما يقول هذا الكاتب، في تلك «الحصافة»، في ذاك التوازن الهش بين النزعة الإنسانية والنزعة المعادية للإنسانوية (umanesimo e antiumanesimo) التي بِكَدٍّ استطاع بلوغها، واستثار فيه الخوف من الموت، الرغبة في الجنوح إلى نوع من رجاء (مجرّد رجاء غائم) في خلود النفس، وهو الذي ما انفكّ، في حالات صفاء

---

(١) S. Timpanaro, *Introduzione* a D'Holbach, *Il buon senso*, Garzanti, Milano 2005, p. XLVII.



ذهني ثاقب ونزعات مادية، يخصص هذا المعتقد فقط للعامة.

يبدو أن فولتير، حسب بعض المؤرخين، قد شن حملة ضد دولباخ منذ أن نشر في السر وباسم مستعار كتاب «نظام الطبيعة»، وتشبّث بموقفه التأليهي، بل في بعض الأحيان انظمّ إلى مواقف دينية معادية، سطحية وتشهيرية امتلأت بها النشريات الكاثوليكية. إحدى هذه النشريات أوردت بشيء من الزهو ذلك الموقف المعادي: «حينما نُشِر كتاب نظام الطبيعة ـ أول كتاب تجرّأ فيه الإلحاد على الظهور في عرائه ـ أغلب الكافرين انضمّوا إلى أصدقاء الدين لدحره. فولتير كتب ضد هذا الكتاب لحفظ شرف الفلسفة، والملك فريدريك اعتقد ضرورةَ دحضِه لصالح عروش الملوك «إني متألم بقدر ما أنا ساخط ـ كتبَ دالومبار (D'Alembert) إلى ملك بروسيا ـ من الخرف الذي لا يصدّق ومن غباء هذا الكاتب»[1]». لكن هذا المؤرخ المؤمن (راهب كاثوليكي) المُتشفّي في الفلاسفة والضارب أقوال بعضهم ببعض نَسِي أن حتى دالمبار الذي استشهد بمقطع من رسالته لم يَنج هو نفسه من الإدانة. فكتابه «الإفراط في النقد لمادة الدين»، اعتبره أحد اللاهوتيين الكاثوليك كتابا هرطقيا معاديا للمسيحية، بل هو، بمعنى ما، أخطر من تلك الكتب التي يجاهر فيها أصحابها بالعداء للمسيحية[2]. وفي مراسلاته مع فولتير، يقول هذا الكاتب المؤمن ذو اللهجة التحقيرية: إن دالومبار يُبدي بوضوح طبعه المنافق (son caractère hypocrite). ذلك لأن

---

(١) *Mémorial Catholique, 2ème année, T. III*, Paris, 1825, p. 286.

(٢) L'Abbé Guettée, *Histoire de l'Eglise de France*, Paris, J. Renouard et Cie, 1857, T. XII, p. 36. « ... dans son ouvrage intitulé: *Abus de la critique en matière de religion*. Avec un peu d'attention, il est facile d'y decouvrir le but d'attaquer le christianisme d'une manière d'autant plus redoutable qu'elle est plus adroite, et dissimulée sous les dehors de l'impartialité entre les ennemis et les indifférents ».



فولتير يؤنبه على بعض مقالات الموسوعة التي يُعرَض فيها الدين باحترام، وتُسرَد فيها مبادئ مضادة للفلسفة. فما كان من دالومبار إلاّ أن أجابه: « دون شك لدينا مقالات سيئة في اللاهوت والميتافيزيقا؛ لكن بمُراقبين لاهوتيّين وبتصريح [من الملك]، أتحدّاك أن تفعل أحسن»، ثم يضيف: «إن الزمن وحده سيُميّز بين ما فكّرنا فيه وما قلناه[١]». وينصح فولتير بأن يُخفف من حدة نقده للدين في مقالاته التي أرسلها إليه باسم قسّ من لوزان، ويقول له إن الحالة تفرض «التراجع إلى الوراء للقفز أحسن إلى الأمام[٢]».

ولكن هذا لا يعفي المتألهين من المآزق الفكرية التي يُلقون بأنفسهم فيها، وحتى أولئك الذين يركنون إلى التعالي المطلق، ويفسخون تماما بقايا الخرافة من أذهانهم، فإنهم، كما يرى دولباخ، يجعلون من إلههم كائنا غير ذي جدوى للإنسانية. وإذا كان الله هو علّة فاعلة، كما يزعمون، فهو غير مختلف عن الطبيعة ذاتها. وقد لاحظ أن هناك دائما أكثر من خطوة بين التأليهية والنكوص إلى الخرافة، ويكفي لحظة انكسار فيزيائي أو اكتئاب نفسي أو مصيبة عائلية حتى ينزلق المتألّه في الجبن ويغدو فريسة لكل الأمراض التي تسبّب التعصب والسذاجة. هذا السقوط في عرائه لا يمكن عزوه إلى فولتير، ومع ذلك فإنه كان عليه أن يتفطّن بمفرده إلى هشاشة موقفه، ذلك لأن معتقد التأليه يحتاج إلى أن لا يبتعد كثيرا عن البربرية الدينية التي ولّدته. وربما قد حدس دولباخ مسبقا تزحزح فولتير نحو نزعة تأليهية تعادل

---

(١) Cfr., L'Abbé Guettée, *Histoire de l'Eglise de France*, Ibidem.

(٢) Lettre du 20 juillet 1757. *Correspondance avec de d'Alembert*, in *Œuvres de Voltaire*, Paris, Baudouin, 1828, T. LXXV, p. 32. « Nous demandons permission à votre hérétique de faire patte de velours dans les endroits où il aura un peu trop montré les griffes, c'est le cas de reculer pour mieux sauter ».



مسيحية مطهّرة، وقد فهم أن هذه الصيرورة (حتى عند رجل واثق من نفسه مثل فولتير) لها في جزء منها أسباب نفسانية. إن الإله - الساعاتي، الذي وجوده مبرهن عليه فقط عن طريق مشاهدة نظام الطبيعة وانسجامها، هو افتراض غير مجد، لا يضيف شيئا للطبيعة التي هي سلسلة من الأسباب والمسببات، ولا يولّد أي رفعة أخلاقية لدى مَن يُصرّ على الإعتقاد فيه. ليس هناك فارق كبير بين الديانة الطبيعية والديانات التوحيدية الظلامية العبودية. إذا لم ير المتألّه من الله إلاّ الجانب الحسن، فإن المتديّن يراه من الجانب الأكثر قرفا: «جنون الأوّل مرح، جنون الثاني كئيب، ولكن كلاهما هاذيان [١]».

ومن المتوقّع أن يَستاء أصحاب فولتير من تأرجحه، ويَمتعّضوا من بعض مواقفه المعادية للإلحاد التي أفصح عنها في كتاباته وبعض رسائله الأخيرة. الكاتب نايغون (Naigon) اتّهم فولتير بأنه أخفى نصا محوريا من نصوص ميزلييه (Meslier)، قسّ مرتد عن المسيحية، التي تُبيّن ليس فقط نقده وتحطيمه للمسيحية، بل اخلاصه إلى الإلحاد، ونكرانه لوجود أي إله للكون. إذا حكمنا على هذا القس الملحد، عن طريق التلخيص الذي قام به فولتير، فلن نرى في هذا القس الحكيم إلاّ واحدا من المتألهين، أو الربوبيّين المشهورين في انجلترا[٢]. لكن ميزليه قام بخطوة إضافية، أو بالأحرى خطوة محورية أدّت به حتما إلى اعتناق الإلحاد «وهذا ما اعتقد فولتير أنه من واجبه تعتيمه[٣]». وقد حوصل نايغون الأغراض التي حدت بفولتير إلى اتخاذ هذا الموقف وهو أنه

---

(١) T. D'Holbach, *Le bon sens*, Ibid, p. 59. « Si le théiste ne voit Dieu que du beau côté, le superstitieux l'envisage du côté le plus hideux. La folie de l'un est gaie, la folie de l'autre est lugubre, mais tous deux sont également en délire ».

(٢) Naigon, *Philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1791, T. III, p. 238.

(٣) Ibid, p. 239.



ينبغي بالنسبة إليه ترك أغلبية البشر، خصوصا الحكام والشعب، يعتقدون في وجود الله واليوم الآخر، أما الإلحاد فيمكن أن يكون بمثابة التعاليم السرية للفلاسفة، دون أن يتعدّى حدوده الضيقة ويغدو أمرا عموميا. لكن هذه التعاليم المعروفة والتي ليست مختصة به وحده، يقول نايغون، انتصب هو للدفاع عنها بشراسة. هذه التعاليم لا يمكنها أن تصمد أمام فحص عقلاني صارم؛ يمكنها أن توفّر لكاتب محنّك مادة لبعض الصفحات اللامعة، لكن ذهنا جدليا حاذقا يستطيع أن يُدمّر دون عناء مفعول هذه الخزعبلات المنسجمة (ces bagatelles harmonieuse).

الإعتراضات، مشهورة عند العقلانيين والعلماء الملحدين الذين تصدّوا لمِثل هذا الادعاء، وقد كنا قد تطرّقنا إليها سابقا. لكن لا بأس من عرضها مجددا والتركيز عليها، نظرا لأن المؤمنين ما زالوا متشبثين بهذه الفكرة وكأنها نهاية ما توصل إليه العقل البشري، وكأنها أقوى حجة ضد الالحاد. الحقيقة العينية والتاريخية، تثب أنه لا يمكن أن يكون هناك من كابح للحاكم إلاّ ضميره ووعيه بمسؤوليته الشخصية، وأن الخوف من فقدان الحياة عن طريق محاكمة قانونية، هو قوة رادعة ملموسة ومؤثرة أكثر من خوف الله، أو الشيطان[١]. التجربة تبيّن أن تلك الفزّاعات التي اصطنعتها ذهنية الدين الخرافية ووضعتها كمَعالم في طريق الإنسان الجاهل الساذج، ليست لها إلا مجال تأثير ضيق جدّا، بسبب المسافة الكبيرة الشاقة التي ينبغي أن تقطعها مُخيّلته: إن مفعولها، مهما كان، أو مهما افتُرض لا يمكن أن يضاهي قوّة القوانين

(١) Naigon, *Ibidem*. « Il (le bon dialecticien) ferait voir en général qu'il ne peut y avoir de frein pour les rois qu'une responsabilité personnelle et capitale; et que la crainte de perdre la vie par un jugement légal, serait une force réprimante plus réelle, plus efficace que la crainte de Dieu, ou du diable ».



وسلطة الحاكم الزاجرة، الذي هو نفسه، أي الحاكم، لا يمكن أن يَنجو منها.

دولباخ من جهته، يرى أن من يزعم بأن الدين ضروري للشعب، فهو كمَن يُحوّر الطبائع إلى أضدادها، أي كأنما قال إن «السمّ صالح للشعب، إنه لأمر جيّد تسميمه لمنعه من إساءة استخدام قواه[1]». ألا يعني هذا القول بأنه من المصلحة جَعله عابثا، وأحمقا، ومتغطرسا؟ ألا يعني القول بأنه في حاجة إلى أشباح تجلب له الدوار وتُسبّب له العماء، وتُسلّط عليه متعصّبين أو كذابين يستغلّون جنونه لقلب العالم رأسا على عقب؟ وهل هو صحيح فعلا أن الدين له تأثير إيجابي على تصرفات الشعوب؟ من السهل رؤية أنه يستعبدهم دون أن يُهذّبهم: يحوّلهم إلى قطيع من الجهلة مكبوحين فقط بالرعب الذي يبثه فيهم الطغاة واللاهوتيين؛ يجعلهم بلهاء لا يعرفون من فضيلة سوى الخنوع لعبادات عقيمة يضفونها قيمة أرفع بكثير من الفضيلة الحقيقية ومن الواجبات المدنية.

الفضيلة على كل حال هي في تضارب مع الجهل والخرافة والعبودية. لكي تُكوّن أناسا جادين وفاعلين، لكي تُنشِئ مواطنين فضلاء، يجب تعليمهم، وتربيتهم على حب الحقيقة وإعطاء عقولهم حق الكلام، وزرعهم فكرة الفضيلة المدنية. إن هذه الأفكار القائلة عن صلوحية الدين تنبع، حسب دولباخ، من الفكرة المسبقة التي ترى أن هناك أخطاء صالحة وأن الحقائق يمكن أن تكون خطيرة. لكن هذا المبدأ هو أكثر المبادئ القادرة على «تأبيد مصائب الأرض (éterniser les malheurs de la terre): كل من يملك الشجاعة لفحص الأشياء، يعترف بسهولة أن كل شرور الجنس البشري متولّدة من

---

(١) دولباخ، نظام الطبيعة، م. س، ص، ٣٥٤.



أخطائه وأن هذه الأخطاء الدينية يجب أن تكون أخطرها للأهمية التي يولونها إليها[1]».

الثابت، حسب نايغون، هو أن ما يقوله فولتير بخصوص معتقد وجود الله الذي جاهد من أجله طوال حياته بنفس الحماسة، لا يتفق مع آراء أخرى دافع عنها بنفس الحماسة، مثل مادية النفس، حتمية الأفعال الإنسانية، قدم المادة .. إلخ، وكما هو واضح فإن هذه المبادئ تدحض بعضها بعضا. لكن فولتير ليس أقل اتفاقا مع نفسه؛ لأنه لا ينبغي الظنّ أنه حينما يدافع بكل قوة عن الله، هو فعلا يدافع عن رأيه الخاص، يكفي أخذ روح كل ما كتبه في هذه المادة، لكي نَقتنِع بأنه يتكلّم أقل على وجود الله بوصفه عقيدة حقيقتها مبرهن عليها، بقدر ما هي عقيدة صالحة ونافعة اجتماعيا. ولا شيء يبرهن عليه أكثر من قولته هذه: إذا كان الله غير موجود، يجب اختراعه. «ليس هكذا يتكلّم إنسان مقتنع؛ إنها لهجة سياسيّ، وسياسي ملحد[2]».

لكن بخصوص ميزلييه، القس الملحد، فإن كاتب هذه السطور تحدوه بعض الشكوك حول صحّة ما أورده نايغون بخصوص موقف فولتير. والدليل على ذلك أن هذا الأخير في رسالة إلى دالومبار، يقول له بالحرف «إن «وصيّة جون ميزلييه» تعمل الآن مفعولا كبيرا، كل الذين قرؤوه باؤوا بالإقتناع. هذا الرجل يُناقِش ويبرهِن. لقد تكلّم في لحظة الموت، في اللحظة التي يقول فيها كل الكذابون الحقيقة: هذا هو أقوى البراهين. جون ميزلييه يجب أن يَهدي [للإلحاد] الأرض كلّها

(١) دولباخ، **نظام الطبيعة**، ص، ٣٥٦.

(٢) Naigon, *Ibid*, p. 239. « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer: Ce n'est pas ainsi que s'exprime un homme persuadé; c'est le langage d'un politique et d'un politique athée ».



(١٢ يوليو ١٧٦٢)». ثم يسأل دالوبار ويؤنبه على ندرة نسخ وصيّته التي يسميها «إنجيله» المتداولة في باريس «لماذا إنجيله في أيد قليلة؟ كم أنتم باردون في باريس! تتركون النور تحت الظلال». وفي رسالة أخرى يقول فولتير إن وصيّة ميزلييه «يجب أن تكون في جيب كلّ الناس الصادقين». إن ثلاث مائة ميزلييه ـ يكتب في رسالة إلى داميلافيل ـ موزّعين في محافظة قاموا بتحرير العديد من الناس (٦ يوليو ١٧٦٤). وبخصوص معاتبة فولتير لدالومبار على عدم تداول الكتاب في باريس، يردّ هذا الأخير بأن الحصافة تحتّم على العلماء التريّث في نشر الفكر الإلحادي للعامّة: «أنتم تريدون منا أن نَطبع وصيّة ميزلييه، ونُوزّع أربع أو خمس آلاف نسخة؛ التعصّب المشين، نظرا لأنه مشين، سوف لن يفقد شيئا أو القليل، وسنُعامَل كمجانين من أولئك الذين خلّصناهم (هديناهم). إن الجنس البشري لم يصبح أكثر استنارة إلاّ لأنها اتُّخِذت الحيطة لكي لا يُستنار إلاّ رويدا رويدا. فلو أن الشمس أشعّت بغتة على كهف، لما شعر سكّانه إلاّ بالألم الذي يُحدثه في أعينهم؛ إن فرط الضوء لا يصلح إلاّ إلى اعمائهم دون وسيلة[١]».

ونحن من جهتنا لا يحدونا الشكّ في أن فولتير كان ملحدا، حتى وإن راوغ ووارى، وتهجّم على الملحدين الأقحاح من أمثال دولباخ، لاميتري، ديدرو وغيرهم. والدليل على ذلك أن كتبه هي خزان للإلحاد، ودعوة لكل من قرأها، سواء من المتعلمين الضالعين أو أصحاب الثقافة العامة، لنكران الدين والتخلّص من هوسه. والدليل على ذلك أن الكاثوليك الذين حنّوا إليه لبرهة من الزمن، حينما أبدى اعتراضه على إلحاد صاحب «نظام الطبيعة»، اعترفوا بأن هذا الرجل

(١) Cfr., *Le bon sens du Curé Meslier suivi de son testament*, Paris, Palais des termes de Julien, 1802, pp. 10-12.



كان سببا في ثورة روحية وسياسية غيّرت وجه أوروبا، في غضون بضعة عقود. ورسائله تُبدي احتقارا للدين ومَعالِمه أكثر منه موالاة أو مهادنة. لقد كان فولتير، حسب قول المؤرخ الكاثوليكي، مصابا بنوع من الحنق ضد الديانة وضد المسيح نفسه(١).

ولذلك فإن أفكاره لم يضعف تأثيرها مع مرور الزمن، ولم يَفتر الزخم النقدي التحرّري لكُتبه على مدى عقود. وقد ذكر أحد الكُتّاب المسيحيّين من القرن التاسع عشر، بشيء من التحسر، أن كتب فولتير الكافرة شهدت تصاعدا وإقبالا، أكثر ممّا شهدته في الفترات السابقة. ففي سنة ١٨١٤ لم تكن هناك إلاّ أربع طبعات لأعماله الكاملة، ولكن بين سنة ١٨١٧ و ١٨٢٤ ظهرت أربعة عشر منها «تلك هي النسبة التي يُغذّي فيها التسيّب شجاعة الثورة من سنة إلى أخرى(٢)». وهذا اعتراف صريح بأن كتب فولتير وأفكاره كانت الشرارة الأولى لتحرير الإنسان الأوروبي من سلطان الخرافة والطغيان: «أوّل صانع لهذه الثورة العظيمة ـ يكتب أحد أتباعه ـ التي أذهلت أوروبا، ونشرت الأمل في الشعوب، والقلق في البلاطات، هو بدون شكّ فولتير. إنه هو الأوّل، الذي أسقط أكثر حواجز الاستبداد شراسة: السلطة الدينية والاكليريكالية. إنْ لم يُحطّم أغلال القس، أبدا كنّا سنُحطّم أغلال المستبدّ! كل واحد منهما يمسك بالآخر بوثوق بحيث إنّ زعزعة الأوّل تؤدي إلى زعزعة الثاني. إنّ فكر الحكماء هو الذي يهيئ للثورات، وأيادي الشعب هي التي تنفذه(٣)».

---

(١) Naigon, Ibid., p. 239. « Il était possédé d'une espèce de rage contre la religion chrétienne et contre Jésus-Christ lui-même ». Voir, L'Abbé Guettée, *Histoire de l'Eglise de France*, Ibid, p. 38.

(٢) *Mémorial Catholique, 2eme année, T. III*, Paris, 1825, p. 274.

(٣) *Mercure de France*, 7 aout 1790, cit in *Mémorial Catholique*, 2eme année, T. III, Paris, 1825, p. 273.

وأرى أنه لا فارق بينه وبين زميله ديدرو إلاّ من حيث طريقة التعبير والمسار، حيث أن هذا الأخير، كما كتب صاحبه نايغون، بعد فورة دينية قصيرة (حمّى دينية "fièvre religieuse")، هجَرَها في ما بعد دون أي ندم. وكما أن الأزمة كانت مكتملة ـ اذا استعملنا مصطلحات الأطبّاء ـ ولُفظت كل المادة الخرافية، كان الشفاء تاما وأعلن عن نفسه بِعَرَضٍ واضح، أي بكتاب «أفكار فلسفية» نشره في السنة الموالية بعنوان «محاولة في الفضيلة[١]».

إنه كتاب يعج من صفحة إلى أخرى بالنقد والتمحيص وينحو إلى خيار الإلحاد، دون مواربة أو مهادنة. وقد تركّز في الجزء الأكبر منه على إظهار تناقضات اللاهوت، وقسوة الأديان والخراب الذي تسببت فيه للبشرية. يقول مثلا: إن الرسم الذي يقدمه المتدينون للكائن الأعلى، من حيث منحاه للغضب، من حيث نزعته للإنتقام، من حيث كثرة المغضوب عليهم الهالكين وقلة الناجين، يجعل «النفس الأكثر برودة تتمني أنها لم توجد قط. كنّا سنكون هادئين في هذا العالم لو كنا آمنين من أن لن يحدث لنا شيئا في العالم الآخر: فكرة أن لا وجود للإله لم تُرعب أحدا إطلاقا، بقدر ما أرعبته تلك التي تقرّ بوجوده، كذاك الذي يصورونه لي[٢]». وضد خطاب الجبل للمسيح، يقول ديدرو: «أقول لكم ليس هناك إله؛ إن الخلق هو وهم، وإن خلود

---

(١) Naigon, *Philosophie antique et moderne, T. II*, Paris, Panckoucke, MDCCII, p. 154.

(٢) Ibid, p. 155. « Sur le portrait qu'on me fait de l'être Suprème, sur son penchant à la colère, sur la riguer de ses vengeances ... l'âme la plus droite serait tentée de souhaiter qu'il n'existât pas. L'on serait assez tranquille en ce monde, si l'on était bien assuré que l'on n'a rien à craindre dans l'autre: la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne; mais bien celle qu'il y en a un, tel que celui qu'on me peint ».



العالم ليس أكثر احراجا من خلود الأرواح؛ وإنه، بسبب عجزي عن تصوّر كيف استطاعت الحركة أن تُولّد هذا الكون وتحافظ عليه، من السخف رفع هذه المعضلة بافتراض وجود كائن لا أعلمه جيدا؛ وإنه، إذا كانت الروائع التي تشرق في عالم الطبائع توحي بعقل ما، فالفوضى التي تهيمن على عالم الأخلاق، تقضي على كل عناية. أقول لكم إنه، إذا كان كل شيء هو صناعة إلهية، الكل يجب أن يكون على أفضل وجه ممكن: وبالعكس إذا كان كل شيء ليس على أحسن وجه ممكن، فإن الله يشكو وهنا أو إرادة خبيثة». لكن واقع الحال يرجّح الثانية، حسب ديدرو، فالأشرار والخبثاء هم الذين يحكمون العالم ويهيمنون على مصائر البشر.

إن اعتراض أهل الأديان على الصدفة، ومعارضتهم لفكرة أن المادة تتضمن في ذاتها الحركة، وبالتالي فإن إلياذة هوميروس وهينرياد فولتير، قد تكون نتاج قذف حروف اعتباطا، وهو خلف، هو اعتراض واهن. الملحد لا يستغرب من أن شيئا يحدث، حينما يكون ممكنا، وأن صعوبة الحدث معوّضة بكمية المحاولات. هناك عدد من محاولات الرمي التي أراهن فيها بقوة أن أحصل على مائة ألف ستتة، بمائة ألف نرد. مهما كان الحاصل النهائي للحروف الذي يُراد مني أن أولّد به اعتباطيا الإلياذة، هناك حاصل نهائي من الرميات يجعل النسبة ممتازة، بل إن امتيازي يصبح أيضا لانهائيا، إذا كانت كميات الرمي لامتناهية.

٣. كروتشي معارض باللفظ فقط

لقد زعم الفيلسوف الإيطالي بنديتو كروتشي، كما رأينا في المقدمة، أن الفيلسوف الحق لا ينفي وجود الله، وأن المسألة الفلسفية تكمن في طُرق تعريفه، لكنّه ماذا قدّم هو من سند للدين وللإيمان



عموما؟ لم يقدّم شيئا بل إن وضعه قريب جدا من وضع فولتير. ذلك أن التاريخانية المحايثة التي تبناها تسدّ الأبواب أمام الدين، ولا ترى فيه إلاّ مجرّد شكل ساذج وناقص من الفلسفة الحقة[١]. الدين بالنسبة لكروتشي يمثل إرث الإنسان البدائي، وأولئك الذين يريدون إدماجه بجانب الفعالية النظرية للإنسان، بجانب فنّه، علمه وفلسفته، يخطؤون المرمى. «من المستحيل، يقول كروشي، المحافظة على معرفة غير كاملة وسفلى، التي هي الدين، بجانب ما كان قد تجاوزها. الكاثوليكية، دائما منسجمة مع نفسها، لا تسمح بعلم وبتاريخ وبأخلاق في تناقض مع تصوراتها الدوغمائية؛ أقلّ اسجاما، العقلانيون الذين هم مستعدون إلى افساح المجال في أنفسهم إلى دين ما، والذي هو في تناقض مع كامل عالمهم النظري[٢]». كروتشي يعيب على أولئك «العقلانيين» خيانتهم لروح الفلسفة وتنكّرهم لمجمل مبادئهم العقلانية، ويحمّلهم مسؤولية إعادة إحياء ذلك التمجيد غير الصحي (malsana) للدين والذي هو «شيء مستشفياتي إن لم يكن شأن أصحاب السياسة[٣]».

الفلسفة، حسب كروتشي، تزيل أي إمكانية وجود للدين، فهي تعتبره مجرد ظاهرة، مجرد حدث تاريخي زائل، حالة نفسية عابرة. الدين ليس له لا اكتفاء ذاتي، مثل العلوم الانسانية الأخرى، ولا وزن نظري يمكّنه من منازعة العلوم الطبيعية والفلسفة. وحتى الثلاثية الشهيرة لهيجل - فن، دين، فلسفة - تبدو لكروشي ملتبسة وتبدي تودّدا كبيرا

---

(١) G. Morra, *Ateismo e idealismo*, in *L'ateismo contemporaneo*, II, Società Editrice Internazionale, Torino 1967, pp. 55-92.

(٢) B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, I, Fabbri Editore, Milano 1996, p. 81.

(٣) Ibidem.



إزاء النزعة الأسطورية ـ (كل منظومة تدمج أسبابا غير قابلة للبرهنة عليها تجريبيا ومنطقيا، وبالتالي فهي ليست نظرية وإنما أسطورية؛ ليست مفهوما، بل أسطورة) ـ : قد تكون مملاة بأسباب انتهازية سياسية. الأساطير الدينية عوضا عن المفاهيم العلمية التي من شأنها تفسير وإيضاح الأحداث الكونية، فهي تتمثل الأشياء لا بطريقة منطقية، على عكس ما عليه الحال في الحكم الفردي أو التركيب الماقبلي، بل بطريقة لا عقلانية واعتباطية. تحاول تفسير كيفية تكوين السماء والأرض، نشوء البحار والجبال والنبات والحيوان، فتقدّم حكيات (خرافات) من قبيل إله خالق من عدم، عرشه على الماء، أخرج في ستة أيام كل الأشياء، وصنع الإنسان من صلصال وعلّمه الأسماء كلّها (الكلام لكروتشي)[1]. تريد أن تفسّر نشوء الحضار الإنسانية فتسرد أساطير من قبيل: بروميثيوس يسرق النار من الآلهة ويعلّم البشرية الفنون والصناعات؛ أو آدم وحواء اللذان سكنا الجنة وعاشا في رغد العيش لكنهما اقترفا خطيئة بأكلهما من الشجرة المحضورة، فأنزلا على إثرها إلى الأرض وأخذا يأكلان بعرق جبينهما.

هذه الأساطير الدينية، هي خرافات لا ترقى إلى التفسير العلمي للأحداث الكونية والإجتماعية، والدين عموما، يصفه كروتشي بأنه «خطأ منطقي (errore logico)». يقال إن الدين مبني على وحي، في الوقت الذي لا تعترف فيه الفلسفة بأيّ وحي إلاّ ذلك الذي يولّده الروح بنفسه كفكر. هذا صحيح، يقول كروتشي؛ لكن وحي الدين، بما هو ليس من عند الروح كفكر، يعبّر عن التناقض المنطقي للميثولوجيا. بما أن الدين يتماهى مع الأسطورة، يواصل كروتشي، والأسطورة هي

---

(١) B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909, 6.

«فلسفة» خاطئة للفلسفة الحقيقية، فالدين هو بالتالي «فلسفة» خاطئة ووهمية. وإذا أراد الدين أن يتمارى مع الفلسفة أو ينازعها الصدارة، فهو يكشف عن خطإه الفعلي، أي عن صفته كقوّة اعتباطية، مضادة للحقيقة، لكن «مصير أي نوع من أنواع الخطأ هو استحالة الدوام أمام نور الحقيقة[١]».

يكفي هذه العبارة لكروتشي لكي نتبيّن أن الرجل هو أبعد ما يكون عن الإيمان الديني الأعمى، وأن قولته أعلاه من أن الفيلسوف لا ينكر وجود الله، هي في تضارب مع آرائه حول طبيعة الدين ومصيره. فعلا، من يقول إن الدين هو أسطورة، وإنه خطأ منطقي، وإن هذا الخطأ لن يصمد في المستقبل أمام نور الحقيقة، فقد ضرب الألوهية في الصميم، وقضى على مقومات الإيمان الديني بالجملة. وليس من المستغرب أن يثور أحد الكتاب المؤمنين ضد كروتشي، معتبرا موقفه كنوع من الصمم (sordità) الشديد المتعنّت أمام ما دعاه بالفعالية الروحية الملازمة للطبيعة الإنسانية، الشيء الذي يقرّب فيلسوف الروح (كروتشي) إلى زمرة الوضعيين، الذين يعارضهم فقط باللفظ، ولكنه يتقاسم معهم اللامبالاة تجاه القيم الدينية[٢].

٤ . هداية المؤمنين

هل يستطيع مؤمنوا الأديان التوحيدية أن يهدوا الوثنيّين إلى السراط المستقيم؟ هل بمقدورهم أن يقنعوهم بمعقولية التوحيد، وبضرورة الإيمان بإله خالق والتخلّي عن الاعتقاد الفاسد في تعدّد الآلهة؟ هل بإمكانهم أن يردّوهم عن إلحادهم ويقنعوهم بوجود الله؟ نأخذ مجموعة

---

(١) Ibid, p. 320.

(٢) G. Morra, *Ateismo e idealismo*, p. 62.



من الشبان الأثينيّين الذين تربّوا على الديانة الوثنية، ولكنهم بعد أن فحصوا مبادئها تخلوا عنها واعتنقوا الإلحاد. لقد أخذوا على الديانة الوثنية ولاهوتها، تمثلها للإله وكأنه محكوم بمادة قديمة لم يَخلقها وهو عاجز عن تحييد نقائصها، إله مُقطّع إلى كيانات متعددة، أو في أحسن الأحوال إله ـ طبيعة، خاضع لضرورة قاهرة: ضرورة عمياء ليست أقلّ عماء من قوانين الطبيعة. بعيدا عن أن يُثبتهم في إيمانهم فإن اللاهوت الوثني يزيد في تدعيم إلحادهم. شيشرون نفسه، الذي أراد مناقشة طبيعة الآلهة وخصص لهذا الغرض كتابا يحمل نفس العنوان، وجد نفسه مرتميا في أحضان الإلحاد، ولم يمتنع عن المجاهرة به إلاّ بشيء من التقية والحصافة السياسية[١].

ضد هذا الفشل الذريع لكل اللاهوت القديم ليس هناك من سبيل فلسفي قويم لهداية الشبّان الأثينيين إلاّ بِوَضع كمبدإ أوّلي أن لا شيء مما هو ناقص يمكن أن يُوجَد بنفسه، أو مَا اصطلح عليه علماء الكلام المسلمين: كل حادث مفتقر إلى مُحدث، ومنها أن المادة نظرا لكونها ناقصة لا يمكن أن توجد من ذاتها بالضرورة. هذا المبدأ يُحتّم القول بالخلق من عدم، وبالتالي وجود كائن خالق لانهائي القدرة ولانهائي الكمال[٢].

---

(١) Cfr, P. Bayle, *Œuvres divers III*, p. 332b. « Un des plus grands esprits de l'ancienne Rome s'avisa d'examiner les opinions des philosophes sur la nature divine. Il disputa pour et contre avec beaucoup d'attention. Qu'en arrive-t-il? C'est qu'au bout du compte il se trouva athée, ou peut s'en fallut, ou qu'au moins il n'evita ce grand changement que parce qu'il eut plus de déférence pour l'autorité de ses ancêtres que pour ses lumières philosophiques ».

(٢) Cfr, G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 124. P. Bayle, *Œuvres divers III*, p. 333a. « Je ne voi guère qu'une bonne route philosophique pour leur conversion. C'est de poser



إذن، لا شيء إلاّ عقيدة التوحيد (بالنسبة لبيار بايل العقيدة المسيحية) واللاهوت النابع منها، بإمكانها أن تَهدي الأثينيّين الغير راضين عن دينهم وعن لاهوته. لقد خصص بايل مائة وخمسة فصلا من كتابه الضخم لاستخلاص النتيجتين التاليتين: انهيار اللاهوت القديم الوثني ومتعدد الآلهة أمام اعتراضات الملحدين، والثانية، صعود معتقد الخلق كترياق قويّ ضد الإلحاد، الوحيد القادر على التغلّب على شكوك الأثينيين وهدايتهم.

لكن هذه مجرّد محطّة أولية، أو نتيجة ظرفية، لأن المماحكة مازالت متواصلة والمفاجأة تأتي من بعد. إذ أن في قواعد الجدل، يقال إن طرفا ما، قد انهزَم فقط عندما تكون الاعتراضات التي تدحض المبادئ لا يُمكن إرجاعها ضد الخصم. لكن إذا كانت صعوبات نسق ما، مشتركة مع النسق النقيض، فليس هناك من علّة كافية تُحتّم التخلّي على الفرضية الفلسفية المتبنّاة. إن استحالة الإرجاع، أي إيقاع الخصم في الخلف المنطقي، هي المعيار الأخير القادر على حسم المناظرة لصالح أحد الطرفين. وهنا بالتحديد تُظهر تعاليم الديانات التوحيدية كل هشاشتها، والسبب في ذلك هي أنها خاضعة لنفس المعضلات التي تجابه الوثنية.

الديانة الوثنية تعتقد أن هناك حدّا لقدرة الآلهة، بحيث إنها هي نفسها خاضعة لشبكة معقّدة من القوانين الخالدة والضرورية التي لا يمكن أن تخرقها إطلاقا. إن إله الوثنيين لا يختلف، بهذا المعنى، عن المبدأ الأوّل للستراتونيّين (نسبة إلى الفيلسوف المادي ستراتون) الذين

---

d'abord pour principe que rien d'imparfait ne peut exister de soi-même, et de conclure de là que la matière étant imparfaite n'existe point nécéssairement; qu'elle a donc était produite de rien; qu'il y a donc une puissance infinie, un esprit souverainement parfait qui l'a créée. On arrive promptement à la religion ».



يرون أن العالم هو حصيلة فعل قوانين خالدة لا تتبدّل. وهذه الاستحالة عن التمييز عن الإلحاد الستراتوني التي تُمثل النقطة الضعيفة للاهوت الوثني القديم تعيق أصحابه عن تقديم أي علة ضد إرجاعات خصومهم. في عملية التراجع نحو المبادئ الأولى للوجود، الرواقيون مثلا يجب عليهم أن يَتوقّفوا عند طبيعة نارية، يسمونها الله، وينبغي أن يصادقوا على أن بنيتها الداخلية وتنظيم أجزائها لا تعتمد على أية علّة عقلانية مُسيِّرة. ولكن ـ يعترض بايل ـ من الأفضل نفي وجود الله والاكتفاء بالتسليم بمبدإ أول معدوم العقل ولكنه يتمتّع على الأقل بانتظام داخلي مستقرّ. ونفس الشيء يقال على الإفلاطونيّين: إذا كانت توجد أمام الله مثل خالدة ليست مفعول علّة عاقلة وإنما توجد في ذاتها، فإن تدخّل الله يصبح فاضلا ودون جدوى.

لم يبق في الساحة إلاّ نسق ستراتون المادي وديانات التوحيد يتجابهان بسلاح الاعتراضات والإرجاع.

المسألة الأولى التي تُكبّل الستراتوني هي هذه: أنتَ تَحرم الطبيعة من الاحساس، من أين جاء إذن أنك تحسّ وأن لديك عقلا يُفكّر؟ هل إن طبيعة لاحساسة قادرة أن تَمنح الفكر لعدد قليل من أجزائها[1]؟ ثم لماذا تعطيها لهذه الأجزاء دون تلك؟ الستراتوني يردّ: والحيوانات؟ ألا تقرّون أنتم أنفسكم بأن الطبيعة هي لاحساسة ومع ذلك فإن الحيوانات تحسّ بينما هي ليست إلاّ جزء من الطبيعة وكل ما عندها هو مُستَمَدّ من المادة؟ «إذا استطاعت الطبيعة أن تَرتَفِع (تَسمُوَ) إلى هذا الحد في

---

(١) P. Bayle, *Œuvres divers III*, Ibid, p. 343a « On embarasserait beaucoup le Stratonicien si on lui disait, vous ôtez à la nature le sentiment, d'où vient donc que vous sentez et que vous avez de l'esprit? Une nature insensible peut-elle donner de la pensée à un petit nombre de ses portions? Et pourquoi le donne-t-elle ».



الحيوانات، فهي قادرة أيضا على أن ترتفع في الإنسان إلى درجة المعرفة[١]». وهي بالطبع درجة أعلى مرتبة ولكنها ليست بالضرورة مختلفة جوهريا. المعضلة مطروحة عليكم أنتم بالدرجة الأولى، ومِن واجبكم أن تتكفّلوا بحلّها.

الحل الوحيد هو اعتماد أطروحة ديكارت، أي القول بأن الحيوانات ليست متنفسة، وهي مجرّد أجسام ـ مَكَنَة غير قادرة على المشاعر والأحاسيس والتفكير. لكن هذه الأطروحة لا يمكن التمسّك بها لأنها مخالفة للحس السليم، وقد وصفها بايل بأنها أكبر عار خلّفه ديكارت على فرنسا. خصوم ديكارت لكي يبرهنوا على أن تصرفات الحيوانات ليست آلية بل مصحوبة بالتفكير، أعطوا مثال كلب ضربه سيده لأنه أكل لحما من صحن. لن يجرؤ مرة أخرى على فعله، حينما يرى السيد واقفا يلوّح بعصاه. إن تصرّف الكلب في هذه الحال خاضع بالضرورة إلى نوع من الاستنتاج العقلاني: يجب أن يُقارن الماضي بالمستقبل ويستخلص النتيجة في الحاضر؛ يجب أن يتذكّر سواء الضربات التي أصابته، أو السبب الذي من أجله ضُرِبَ؛ يجب أن يعرف أنه إذا انقضّ مرّة أخرى على صحن اللحم، الذي يستجلب إحساسه، سيقترف نفس الفعل الذي من أجله عُوقب، واصلا هكذا إلى النتيجة من أنه لكي يتفادى ضربات العصا، يجب أن يتخلّى عن ذاك اللحم[٢]. أليس هذا تفكيرا منطقيا؟

---

(١) P. Bayle, *Continuation des pensées divers*, in *Œuvres divers III*, ibid, p. 343a.

(٢) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Rorarius*, Rem. B., p. 590. « Un chien, battu pour s'être jeté sur un plat de viande, n'y touche plus quand il voit son maître le menaçant d'un bâton. ... Il faut nécessairement que le chien raisonne: il faut qu'il compare le présent avec le passé, et qu'il en tire une conclusion; il faut qu'il se



لقد ذهب الرواقيون إلى أبعد من ذلك وقالوا أن الكلب ليس غريبا عن الفضيلة. فالعدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه، الكلب الذي يحرّك ذيله ويحرس الأقرباء والمُنعمين عليه، والذي يُبعِد الغرباء وأولئك الذين يؤذونه لا يمكنه أن يكون غريبا عن العدل. فهو شجاع حينما يدافع عن نفسه؛ وهو ذكيّ كما شهد هوميروس حينما لم يتعرّف على أوليس (Ulysse) أيّ أحد من أقاربه إلاّ الكلب آرغوس، الذي لم يُخدع بتحولات ملامح الرجل ولم يُضيّع انطباعه الذهني، الذي يبدو أنه يملكه أكثر من الناس. الرواقي كريسيب قال إن الكلب له حظّ من فن الجدل وهو يستخدم اللامبرهنة الخامسة (cinquième indémontrable) حسب النسق المنطقي الرواقي. الكلب حينما يصل إلى مفترق طرق ذي ثلاث مسالك وحينما يُدرك بحاسّة الشمّ أن الفريسة لم تسلك اثنين من تلك المسالك يَندفع فورا إلى الثالث دون أن يشمّه. فعلا، يقول كريسيب، إن الكلب، في هذه الحالة، يقوم بالقوّة بهذا الصنف من القياس المنطقي: الفريسة إما أنها سَلكت هذا أو ذاك، أو ذلك، ولكن لا هذا ولا ذاك، إذن ذلك(١).

أطروحة ديكارت من أن الحيوانات لا تملك احساسا ولا نفسا عاقلة، لا تصمد أمام التجربة وهي بالتالي غير صالحة لتفنيد الستراتوني الذي يرى أن المادة قادرة من ذاتها على الحركة والتشكّل في صور

souvienne et des coups qu'on lui a donnés, et pourquoi il les a reçu; il faut qu'il connaisse que s'il se ruait sur le plat de viande qui frappe ses sens, il ferait la même action pour laquelle on l'a battu; et qu'il conclue que pour éviter de nouveaux coups de baton, il doit s'abstenir de cette viande. N'est-ce pas un véritable raisonnement? Pouvez-vous expliquer ce fait par la simple supposition d'une âme qui sent, mais sans réfléchir sur ses actes, mais sans comparer deux idées, mais sans tirer nulle conclusion? ».

(١) S. Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Seuil, 1997, pp. 91-93.



مختلفة وصولا إلى المادة الحية والتفكير.

الصعوبة الأخرى التي تجابه الستراتوني هي التناقض في الافتراض بأن المادة، على الرغم من أنها معدومة الوعي والمعرفة، قادرة على اتباع قوانين خالدة لا تتبدّل.

نحن في النقطة الحرجة من المناظرة بين الملحدين الستراتونيّين وأهل التوحيد من العلماء واللاهوتيّين. صحيح أن الستراتونيين يتشبّثون بفكرة طبيعة مادية خالدة تملك خاصيات دون أخرى، خاضعة لقوانين منتظمة، معدومة الغاية، ولكن أهل الأديان أيضا ورغم تقديم الإله على المادة فإنهم يقرّون بفكرة مشابهة: إله خالد يتبع قوانين معيّنة، يجد أمامه عالما من الممكنات، قادر أن يخرجها من القوة إلى الفعل ولكنه لا يمكنه أن يخلقها مخالفة لما هي عليه. إذن حتى أهل الأديان التوحيدية يضعون حدّا لا يمكن للقدرة الإلهية أن تتخطاه: لا يمكن لقدرته أن تطال ماهيات الأشياء؛ لا يمكنها أن تخرق مبدأ عدم التناقض، لا تستطيع أن تجعل ما كان، غير ممكن أن يكون، ليس لديها أي سلطان على الحقائق الخالدة ولا على الماضي، وغير مخوّلة لخرق بعض بنود القانون الطبيعي[١]. إن إله الأديان، مثل إله الرواقيين والإفلاطونيين وأناكساغور، محدود القدرة ولا يستطيع أن يتلاعب كما يشاء بالصفات الجوهرية للأشياء: إن دائرة لا يمكن أن تكون مربّعة والله لا يمكنه إطلاقا أن يخلق دائرة مربّعة. السؤال هو لماذا وضع

---

(١) P. Bayle, *Continuation des pensées divers*, ibid, p. 347b. « Il y a certains dogmes dont on convient assez unanimement, comme que la puissance de Dieu ne s'étend point sur les essences des choses, ni sur ce qui implique contradiction; qu'elle ne saurait faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait, qu'elle n'a aucun empire sur les veritées éternelles et immuables non plus que sur le passé, qu'elle ne peut dispenser de quelques articles du droit naturel etc ».



الإله حدّا لقدرته على الأشياء ولم يَسحبها على ماهيات الأشياء ووجودها؟ من أين جاء الحاجز الذي يفصل بين الممكن والمحال؟ أنتم تقولون بأن عدم القدرة على عمل دائرة مربّعة ليست حدّا حقيقيا للقدرة، لكننا، يردّ بايل، نعتقد أن علّة قادرة على خلق دائرة مربّعة ستكون أقدر وأحذق من تلك التي لا تستطيعه[1]. النتيجة هي أن إله أهل الأديان محدود كمادة الستراتونيين لأنه يمكن تخيّل كائن أقدر وأكمل منه. وبالجملة حتى في لاهوت الأديان، مثلما هي الحال في لاهوت الوثنية، الله يعتمد على نظام من الجواهر والعلاقات المسبّقة، ويخضع للحقائق المنطقية والأخلاقية الذي أُرغم على تطبيقها دون أي قدرة على الاختيار، أي أنه خاضع إلى نوع من القدر: ضرورة طبيعيّة قاهرة مماثلة لتلك التي افترضها ستراتون. ليس هذا فقط بل إنه نظرا إلى أن النماذج الخالدة للأشياء لا تعتمد على الله وهي مستقلة عنه، وأنه منطقيا على الأقل، وجود الله يسبق معرفته بتلك المثل، يجب افتراض أنه عرفها كحقيقة وطبّقها دون أن تُسيّره أية معرفة، وإلاّ فإنه يجب افتراض مُثل أخرى وسيطة سيّرت عقل الله وهكذا إلى ما لا نهاية. وهنا نحصل، مثل النسق الستراتوني، على فعل متشكّل بحسب قوانين خالدة وثابتة ولكنها دون وعي أو اختيار.

وهكذا فقد انقطع السبيل الأخير لإسكات الملحدين، أي البرهان على وجود الله عن طريق افتقار المادة إلى محدث. لا يمكن القول بعد هذا أن المادة، بما أنها ناقصة ومعدومة العقل، لا يمكنها أن توجد من ذاتها وأن تولّد أشياء منظّمة، وبالتالي فهي مخلوقة من طرف كائن

---

(١) P. Bayle, *Continuation,* Ibidem. « Vous direz que de ne pouvoir pas faire un cercle quarré n'est pas une véritable limitation de puissance; mais nous vous soûtenons qu'une cause qui pourraît former un tel cercle, serait plus puissante et plus habile que celle qui ne le peut ».



حكيم. لا يمكن قول ذلك لأنه لو صح هذا فيجب تفسير حدود قدرة الله، وتعليل كيفية خضوعه هو نفسه إلى قوانين عامة للمنطق والأخلاق والفيزياء.

بالنسبة للمؤمن يجب الوقوف عند طبيعة الله، بالنسبة للستراتوني يجب الوقوف عند طبيعة المادة دون لزوم إعطاء أسباب لماذا تملك تلك الصفات دون أخرى.

آخر المَعاقل التي يمكن أن يحتمي بها المؤمنون هي الأخذ بقول ديكارت وبعض أتباعه من أن الله هو خالق حرّ لماهيات الأشياء وللحقائق المنطقية، وبالتالي فإن قدرته ليس لها حدّ. وهذا منحى بعض الفرق الإسلامية التي ترى أن الله قادر على توليد الخلف المنطقي وحتى القيام بأفعال لاأخلاقية.

لكن الستراتوني الملحد لا يُهزم أمام هذا الرأي، فسبيل ديكارت من الصعب سلكه، وربما لا يقدر أن يخلّص أصحابه من تَبكيت الستراتونيّين. فديكارت نفسه بنى اليقين الرياضي على فرضية أن الله لا يخادع ولا يكذب، أي أنه عاجز عن حمل الشيء وضدّه على نفس الموضوع وفي نفس الوقت، ولولا هذا المانع لما استطاع أن يثق في شيء ولا أن يبني نسقه الرياضي. ولقد اعترف بايل بأنه عاجز عن فهم هذه الأطروحة، وهذا لا يُقلقه كثيرا لأن حاله لا تَقلّ إحراجا من حالة فلاسفة آخرين أمام هذه المُعضلة التي طرحها ديكارت. السيد بواريه (Poiret) في وقت اعتناقه الديكارتية جاهد من أجل تلك الفكرة وردّ على الاعتراضات التي وجهها خصومه. لكنه في الأخير تفطّن إلى أن هذه الفكرة هي في الحقيقة مُتّكأ سهل لدحض الستراتونيّين القدماء والمحدثين، ولكنها في العمق غير مقنعة وتبقى دون البرهان الفلسفي المطلوب.

إن أرجاع الستراتوني في النهاية يبقى دون إجابة، والشبّان الأثينيون



يجدون أنفسهم أسياد الموقف والمهيمنين بحق على ساحة النقاش، وبالتالي من المحال دحض إلحادهم.

الإشكالية هي أننا إذا افترضنا تكافؤا ابيستيمولوجيا بين نسق الإلحاد الستراتوني وبين نسق التوحيد فإننا حينما نتجاوز هذه النقطة سنجد أن الأوّل يمتاز على الثاني من عدّة جهات: كلاهما يفترضان مبدأ خالدا مشروطا بقوانين ثابتة لا تتغيّر ومعدوم قدرة الإختيار، إلاّ أن النسق المادي يَتفوّق على نسق الأديان التوحيدية من حيث بساطته وانسجامه الداخلي وقدرته على ضمان كونية قوانين الطبيعة والأخلاق دون افتراض كائن متعال، لامادي، حرّ وخيّر وحكيم ولكنه يفعل دون حرية، دون عناية ودون خيرية. هناك أيضا تَفَاضُل من حيث القدرة على تفسير الظواهر الطبيعية: النسق الستراتوني فقط يسمح بالتأسيس المنسجم لفكرة قوانين ضرورية وشاملة في طبيعة مستقرّة غير خاضعة لإرادة إله اعتباطي. لا شيء يضمن استقرار الكون وتواصل النظام الطبيعي وقوانينه في نسق الأديان التوحيدية، ولا شيء يضمن المحافضة على قوانين الأخلاق والمنطق، لأن إله الأديان يسيّر العالم كما يشتهي، وهو يستمع لصلواتنا وأدعيتنا التي من شأنها أن تجعله يُغيّر المسار الطبيعي للأشياء ويبدّل قراراته نزولا عند رغبة الإنسان، كما هو مطلوب من أي إله يعتني بمصنوعاته. إن حضور الإعتباط والتغيّر في ذات الإله هو شيء ضروري في نسق الأديان. المبدأ الأوّل في فلسفة ستراتون، على العكس من ذلك، بما أنه معدوم الشعور والوعي فهو لهذا السبب بالذات ممنوع من أي إرادة لتحوير أو تعطيل قوانين الكون، والتي تحافظ بالتالي على ضرورتها وثبوتها إلى الأبد. أما إذا قيل بأن الله يعتني بالكل إجمالا دون تخصيص ودون النظر إلى الإرادات الفردية، كما هي الحال في نسق مالبرانش، فسيترتّب عن ذلك أنه لكي تُعلى إلى أقصى حدّ الحكمة الإلهية، يجب افتراض أن العالم



ليس هو بحاجة إلى تدخّل الله لتصحيح أخطاء سير الآلة الكونية، وهذا ما يوافق المذهب الستراتوني المادي. المالبرانشية التي جعلت من الإعتباط المحرّك الأول للطبيعة، إذا ذُهِبَ بها إلى مداها الأقصى، فإنها تنقلب إلى إلحاد، وليس جوابا عن الإلحاد.

أخيرا النسق الستراتوني فقط هو الذي يسمح بإعطاء تفسير عقلاني للشرور في الكون، قاطعا من الجذور مشكلة تبرير الإله (الثيوديسيا)، أكبر وأخطر معضلة تجابه أديان التوحيد. إن الشرور في العالم ناشئة عن تسلسل أسباب ومسببات مادية غير عابئة بمصير الإنسان وغير موجّهة من أي عقل متعال.

٥ . جهل المصمّم «الذكي»

المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الديانات التوحيدية هو مبدأ الخلق من عدم. الفلاسفة يرفضونه رفضا تاما ويعتبرونه خروجا عن بديهيات العقل، لكن البعض من المتدينين المتعلّمين يحاولون بكل جهد تبرير هذا المعتقد ويستعيرون من الفلاسفة وسائلهم ومناهجهم لكي يوجهوها ضدهم. ومنذ ألفي سنة وهم يحاولون بكدّ تعقيل هذا المعتقد الديني دون جدوى. إن فكرة إله خالق من عدم هي فكرة لا فلسفية، هذا إن لم تكن مناهضة تماما للفلسفة، ولا تُقدّم شيئا للفكر العلمي بل هي احدى نتاجات الخيال والجهل بأسباب الطبيعة. إنها تحقّرُ العالم وتُنزله إلى درجة العدمية، كما يقول فويرباخ: « الخلق من عدم لا يعني شيئا أكثر من عدميّة العالم (die Nichtigkeit der Welt)[١]». فالعالَم لا

---

(١) L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum*, in L. FEURBACHÇS Werke, 7 Band, Verlag von Otto Wigand, Leipzig 1849, p. 148.

انظر أيضا الترجمة الفرنسية:

L. Feuerbach, *L'essence du Christianisme*, Maspero, Paris 1982, p. 231.



يحوز شيئا من الخلق لأنه في حين يبدأ فإن مصيره الإفناء: الإرادة جَلَبَتْه إلى الوجود لكي تُغمِسه مجدّدا في العدم. « متى سيكون ذلك؟ التّوقيتُ لا يهمّ. وجوده وعدم وجوده لا يعتمدان إلاّ على الإرادة [...] وجود العالم هو إذن وجود آني، اعتباطي، بدون ضمان، يعني بالتحديد وجودا قِيمتُه العدم[١] ». إن فكرة الخلق من عدم، كعقيدة أساسية للديانات التوحيدية ترتكز أساسا، حسب عبارة فويرباخ، على الأنانية (Egoismus)[٢]. ويبقى صادقا المبدأ التالي: كما يكون الإنسان وتصوّره للعالم هكذا يكون تصوره للإله[٣]. لقد أرجع فويرباخ هذا المعتقد اللاعلمي إلى أسباب سيكولوجية بحتة، إنها عقيدة الأنانية التي تبرز حينما يتمنى الإنسان تسخير الطبيعة لإرادته وشهواته الشخصية دون أدنى احترام لقوانينها وحتمياتها. لا شيء أبعد عن التفكير الفلسفي والعلمي من ذلك، الطبيعة طبقا للذهنية العلمية هي مجال النظر والبحث، مستقلة بذاتها عن نزوات الإنسان وتملك من ذاتها أساس وجودها وبالتالي فهي جديرة بالإحترام والتأمل النظري الجمالي.

إن مفهوم الطبيعة ومفهوم الألوهية غير مفترقين في وعي رجل العلم لأن الطبيعة بالنسبة إليه تمثل قوة مستمرة على التكوين وهكذا يفكر الإنسان عندما يكون مع العالم في علاقة نظرية وجمالية. هذه العلاقة عبّر عنها أحد فلاسفة اليونان قائلا بأن الإنسان وجد لكي يتأمّل الكون، لكي يتعقّله ويُحاكيه. ولكن حينما يتعامل الإنسان مع الطبيعة بروح ذرائعية مصلحية مُتمثلا العالم من هذه الزاوية فقط، ومنها يرقى

---

(١) L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum*, ibidem, (trad., fr., Ibidem.).

(٢) L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum*, *Ibid*, p. 161. (trad., fr., p. 243).

(٣) L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum*, *Ibid*, Ibid, p. 169. (trad., fr., p. 249).



إلى تكوين عقيدته ونظرته للعالم، فإنه سيجعل من الطبيعة خادمة وضيعة لمصالحه الأنانية الوهمية. فيغدو التعبير النظري على هذا المنظور الأناني، حيث الطبيعة في ذاتها ولذاتها ليست إلاّ عدما، هو كالآتي: الكون وما فيه هو نتيجة فعل، إنه مصنوع لصانع، هو نتيجة أمر، الله قال كن فكان العالم. الديانات التوحيدية تقرّ بهذا وعلى رأسها اليهودية «إن الذرائعية (أو المصلحية) ـ يؤكد فويرباخ ـ هي المبدأ الأعلى لليهودية. الإعتقاد في عناية إلهية مخصوصة، الإيمان بالمعجزات هي أيضا من خاصيات المعتقد اليهودي؛ لكن ليس هناك اعتقاد في المعجزات إلا إذا اعتُبرت الطبيعة موضوعا للإرادة الحرة، للأنانية التي لا تستغل الطبيعة إلا لغاياتها الإعتباطية. فالماء ينقسم إلى قسمين، والعصا تصبح ثعبانا، والصخر عيونا... كل هذه الظواهر المنافية للطبيعة تحدث لمصلحة بني إسرائيل، فقط بأمر من يهوه الذي لا يهتم إلا بهم...، لا شيء إلا اللاتسامح المطلق (die absolute Intolleranz): إنه سر ديانة التوحيد (das Geheimniß des Monotheismus)[1]».

حقا إن العناصر الأساسية لديانة التوحيد تنبع بالفعل من مشاعر الأنانية التي جعلت منها قيمة عليا، بحيث غرّبت الإنسان عن الطبيعة وفصلته بعنف عن الرّحم الأم، الشيء الذي أحدث له شرخا أليما ووعيا شقيا بائسا وهوّة سحيقة فصلت بينه وبين العالم. فالأنانية حينما تتشكل في صورة عقيدة توحيدية، تجعل من الإنسان كائنا محدودا نظريا، لأنه يصبح غير مبال بكل ما لا يدخل في حيز مصلحته الشخصية المباشرة «ولهذا فإن العلم كما الفن لا ينشآن إلا من عقيدة

(١) L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum*, *Ibid*, Ibid, p. 163. (trad., fr., p. 245).



تعدد الآلهة، لأنها هي المعنى الذي ينفتح دون حسد على كل جمال وخير دون تمييز، إنها معنى العالم، معنى الكون[1] ».

فالإنسان الأناني المصلحي، يعيش في ألم متواصل نظرا إلى أن إشباع حاجيّاته وتحقيق أمانيه ليست سهلة ومباشرة كما يريد: هنالك هوّة كبيرة تفصل بينه وبين موضوع الإرادة، بين الغاية، والواقع. ولذلك فهو يعمد، لكي يتخلص من ألمه وعجزه ومحدوديته، إلى استيهام كائن متعال قادر على إبداع كل شيء بمجرد أن يريده. لذلك فإن الطبيعة والكون تصبحان عند المؤمن نتاج كلمة عليا متسلطة لا مردّ لأمرها.

إن معتقد الخلق لا يمتّ للفلسفة بصلة ولا هو قادر على إضافة شيء جديد لتَعقل الطبيعة والكون. « الخلق من عدم ، يؤكّد فويرباخ، لا يمثل موضوعا للفلسفة (kein Gegenstand der Philosophie)، لأنه يَقطع جذور كل تأمّل فلسفي، نازعا عن التفكير، وعن النظرية كل نقطة ارتكاز: من زاوية نظرية فهو ليس إلا فكرة واهية، مبنيّة على الهواء (aus der Luft gegriffne Lehre)، لأنه يجذر فكرة الذريعية الأنانية. وهو لا يُعبّر إلا على ذهنية التعامل مع الطبيعة لا كموضوع للتفكير العقلي بل كموضوع للتّلذّذ والمصلحة[2]». لكن هذه النظرية المتهافتة، كلّما كانت خاوية بالنسبة إلى العلوم الطبيعية، كلّما اكتست عمقا للذهنية الخيالية. فعلا، نظرا إلى أنها فاقدة لأية قاعدة نظرية صلبة، فإنها تفتح مجالا لامتناهيا أمام الاستيهامات والاعتباط.

* * *

إن أهل الأديان يلوّنون مبدأ الخلق من عدم ويُقلّبونه من كل

---

(١) Ibid, p. 165. (trad., fr., p. 246).

(٢) فويرباخ، ص ٢٩٤.



الجهات، ويحاولون بما أوتوا من جهد أن يَضُخّوا فيه روحا جديدة في كل مرة عارضهم العقل وفنّدتهم الاكتشافات العلمية الحديثة. لم يَتخلّوا عن فكرة الخلق من عدم، ولكنهم غيّروا من اسمها وأطلقوا عليها نظرية «التصميم الذكي (Intelligent design)» والتي أصبحت الآن السلاح الحادّ الذي يلوّحون به ضد نظرية التطوّر الداروينية. لكنها في حقيقة الأمر، كمثيلتها هي وكر للجهالة، وسلاح خطابي وجداني؛ إنها مجرّد فكرة مسبقة لا تصمد أمام الفحص الدقيق. وبَعد، فلو كانت حجة بيّنة بذاتها، لأذعنت لها كل العقول النيّرة ولما وجدت أي اعتراض أو نقض من طرف العلماء الذين تعمّقوا في دراسة الطبيعة وسَبروا أغوارها. أين نضع إذن آراء الفيلسوف المشائي استراتون الذي ذهب إلى القول بأن الطبيعة تحتوي كل الإمكانات «ولديها في ذاتها علل التكوّن والتطوّر والنموّ والفساد، ولكنها معدومة الوعي والصورة[1]»؟ وفي المسائل الأكاديمية يكتب شيشرون « استراتون يَنفي بأنه لجأ إلى أعمال الآلهة لتفسير العالم. كل الأشياء الموجودة هي نتاج الطبيعة، ليس كمن يرى أنها تحققت بواسطة ذرات مختلفة الحجم في فراغ لا نهائي؛ كل هذه الأشياء هي حلم ديموقريط، يمكن فعلا، أن يرغبها لكن أبدا البرهنة عليها. هو نفسه، بدراسته للإجزاء المنفردة للعالم، يقول إن كل ما هو موجود ومتحوّل، يَحدث بفعل الطبيعة، أو يحدث بواسطة أحجام وحركات، ولذلك فإنه يحرّر الله من لغوب كبير وأنا من الرعب[2]».

إذن، القول بأن الكون شاهد على وجود الله، وأن السماوات والآثار العلوية «دلائل واضحة، كما يقول الغزالي، على فاعلها،

---

(١) Cicero, *De natura deorum*, Lib. I, cap. LI

(٢) M. T. Cicero, *Academ. Quaest.*, in *Œuvres de Cicéron, T. 3*, Paris, Dubochet et Compagnie Éditeurs, 1840, p. 473. « Nae ille et deum opere magno liberat, et me timore ».



وصِنعةٌ مُحكَمَة صمدية تدلّ على سعة علم بارئها وأمور ترتيبها كما تدلّ على إرادة مُنشئها[1]»، ويكفي فتح الأعين وإرجاع البصر لكي ندرك وجود الله هو كلام وجداني خطابي لا يرقى إلى درجة الإقناع. فالعديد من الفلاسفة أفنوا عمرهم في مشاهدة السماء والظواهر الطبيعية، دون أن يتوصلوا إلى الإعتقاد في وجود إله صانع يعتني بالكون. هناك من الحكماء الكبار، يقول سينيكا، مَن تأملوا الكون ولم يجدوا فيه لا العقل ولا الحكمة. لم يروا فيه إلاّ «نتاج صدفة وهوى متقلّب يتخبّط بين البرق والغيوم والأعاصير والشهب التي تضرب الأرض ومناطقها العلوية[2]». هذه، يقول سينيكا، ليست جنون العامة (vulgum dementia est)، بل آراء رجال متضلّعين في الحكمة. إنهم يعتقدون، يواصل سينكا، بأنهم يملكون نفسا تَسهر على تنظيم الجسد وتحريكه، ولكنهم يرفضون إضفاء هذا المبدأ العاقل المُنظّم على الكون بأسره الذي نُوجَد فيه أيضا نحن، ويرون أنه مجرّد ركام من المادة «معدوم ملكة الإختيار ومنجرّ كما مِن صدفة عمياء أو من طبيعة غير عارفة ماذا تفعل (natura nesciente quid faciat)[3]».

إن فكرة التصميم الغائي للطبيعة ليست جديدة في ميدان الفكر الفلسفي، لقد طُرحها بعض الفلاسفة القدامى ودار حولها نقاش وخلافات حادّة بين المدارس المختلفة[4]. أفلاطون في محاورة

---

(١) انظر: أبو حامد الغزالي، **الحكمة في مخلوقات الله عزّ وجلّ**، ضمن، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٣، ص، ٨.

(٢) L. A. Sénèque, *Questions Naturelles*, in *Œuvres complètes de Sénèque*, Paris, J. - J. Dubochet Editeurs, 1844, p. 391.

(٣) L. A. Sénèque, *Questions Naturelles*, in Ibidem.

(٤) انظر بالنسبة لفكرة الغائية في الطبيعة ودلالتها على وجود الله في الفلسفة الاسلامية واليهودية:



السفسطائي يرى أن ليس هناك فقط تقنية إنسانية، بل هناك أيضا تقنية إلهية، والطبيعة هي تَمَظهُر خارجي لذاك الصنف من التقنية (θεια τεχνη) (السفسطائي، ٢٦٥ ب ـ ٢٦٦أ). ولذلك فإنه قد نَعَت بالكفر الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن كلّ ما في العالم يتولّد إما من الطبيعة أو الصدفة أو الفن الإنساني (النواميس، ٨٨٨ي ـ ٨٩٠د). لكن أرسطو انطلق منذ البداية وبالتحديد من هذا الرأي الذي اعتبره أستاذه كافرا؛ ففي كتاب الشباب «الحث على الفلسفة» قسّم الموجودات إلى ثلاث: « بين الموجودات المتحولة، البعض منها تتولّد من تصميم ما أو تقنية، مثل المنزل أو السفينة، البعض الآخر متولّد لا بسبب أي فنّ بل بسبب الطبيعة (δια φυσιν)؛ فعلا الحيوانات والنباتات سببها الطبيعة، وكل هذه الأصناف من الأشياء متكونة من الطبيعة. ولكن هناك بعض الأشياء المتولدة من الصدفة: من بين جميع الأشياء التي هي غير متولدة بسبب الفنّ، ولا بالطبيعة، أو بالضرورة، معظمها نقول إنها متولدة من الصدفة[١]»، ثم في الفيزياء أثبت أن الطبيعة ليست هي بفنّ لأن الفن هو حصريا عمل إنساني. (الطبيعة، ١٩٢ ب ٨ ـ ٢٣؛ ميتافيزيقا، ١٠٧٠أ ٧ ـ ٨؛ في كون الحيوان ٧٣٥أ ٢ ـ ٤). لقد اختار أرسطو، بدل النموذج الغائي الأفلاطوني، نموذجا ثنائيا، بحيث «إن من الأشياء التي تتكوّن من أجل شيء ما، البعض منها تتكوّن برُويّة أو

H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Pressm Oxford 1987, pp. 213-236.

(١) Aristotele, *Protreptico. esortazione alla filosofia*, a cura di Enrico Berti, UTET, Torino 2000, p. 9.

انظر ايضا ترجمة عبد الغفار مكاوي: أرسطو، دعوة للفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧، ص، ٣٣.



باختيار ومنها ما لا يكون باختيار[١]». هناك في الطبيعة أفعال غائية وهي ظاهرة للعيان، ولكنها بالنسبة لأرسطو ليست لها أي علاقة بأفعال اختيارية ذات تصميم مسبّق[٢]. والقولة المشهورة من أن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا، هي مجرد استعارة، لأن بالنسبة لأرسطو الإرادة والاختيار هي من مشمولات الكائنات المتنفسة فحسب. والغائية الملاحظة في الطبيعة، هي مجرّد مفهوم وصفي احصائي ليس إلاّ، لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لما قاومت المادة الصورة ولما ولّدت بمقاومتها تلك كائنات مشوّهة كما نلاحظه في الطبيعة[٣]. وعلى أية حال فإن الصدفة تفرض وجودها في العديد من عمليات الطبيعة، إذ أن الخاصيات المتغيّرة في داخل النوع الواحد، تَحدُث دون غاية، مثل اختلاف ألوان العينين، البشرة، نبرات الصوت. فهذه الخاصيات الخارجية ليست لها أي معنى بيولوجي، كما أن الزائدة الدودية التي تنشأ معنا ليست لها أي وظيفة عضوية. الضرورة تحتّم أن يمتلك الحيوان عضو بصر، وإلاّ فهو لن يكون حيوانا: هذه الضرورة تتعلّق باللوغوس، أو ما يسمى ماهية، وصورة. أن يكون العضو حائزا على هذا اللون أو ذاك، فهو أمر ضروري، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون دون لون، أما خاصية هذا اللون فإنه يخضع لمتغيرات ومعطيات خارجية

---

(١) أرسطو ، **الطبيعة**، ١٩٢ ب ٢١ ـ ٢٣. استعملت الترجمة العربية القديمة (مع تحوير بسيط)، أرسطوطاليس ، **الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين، تح عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

(٢) S. Landucci, *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 6.

(٣) W. Wieland, *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlischen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristotles*, 2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970. (trad. it. a cura di Carlo Gentili, *La fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 299-351)



تلعب فيها الصدفة دوراً محوريا (في كون الحيوان، ١٧٧٨أ ١٩ ـ ب١٩).

لكن مع مرور الزمن ومع تحوّل الأرسطية إلى سكولاستيكية تم التخلّي عن الطريقة الوصفية الاحصائية التي اعتمدها أرسطو بخصوص الغائية في الطبيعة، ورُدمت تلك الهوّة النظرية، التي اعتبروها نقصا نظريا (بحسب معاييرهم الدينية)، بإحلال الفرضية الصناعية محلّها. إذ في مقابل الثنائية التي أثبتها أرسطو في الفيزياء من أن البعض من الأشياء تحدث لأجل غاية ما والبعض الآخر دون غاية، وتلك التي تطمح للغاية، منها ما يحدث بروية ووعي ومنها ما هي غير واعية، تم التخلّي عن الثانية واستُقرّ على الأولى. آلبيرتو الأكبر مثلا وتوماس الأكويني ينبهران ببعض أقوال أرسطو حينما يصف أفعال الطبيعة وغاياتها، ولكن هذا الإنبهار يقف في نقطة واحدة وينقطع على حساب الدقة، أي على حساب الأقوال المضادة التي يبين فيها أرسطو انعدام الروية وامكانية أن تقاوم المادة غائية الصورة. ألبيرتو يمرّ على تلك المقاطع من أرسطو دون أن يتوقف لتفسيرها، توماس الأكويني يُحيّدها بطريقة سطحية. يتساءل كيف التسليم بهذه المفارقة، أي مفارقة أن تَنتُج أشياء بمحض الصدفة ودون غاية محددة، في حين أن كل ما يفعل سواء بالطبيعة أو بالرويّة، يفعل لأجل غاية؟ الجواب هو أن قولة أرسطو بأن هناك أشياء معمولة دون غاية، يجب فهمها على أنها أفعال لها غايتها في ذاتها (مثل حالة السرور أو الصدق الأخلاقي في داخل الشخص)، أو أنها غير مقصودة بوعي غائي (مثل المَسح على اللحية). أما بخصوص الطبيعة في ذاتها، فإن توماس يصمت[١].

---

(١) T. Aquinas, in *II^{um} Phys.*, lectio 8, § 5. cit in S. Landucci, *I filosofi e Dio*, ibid, p. 32.



لقد فضّل السكولاستيكيين من موقعهم الديني اختزال المسألة في هذه القاعدة «عمل الطبيعة هو عمل عقل "opus naturae est opus Intelligentiae"»، وهذه القاعدة تعود عديد المرات في كتابات ألبيرتو الأكبر، حيث جعل منها ركيزة أساسية للقول بالغائية الطبيعية ومنها بوجود علة أولى هي التي تسيّر آلة الكون وتحفظها. فكما أن البشر يستعملون آلات تكون حركتها مناسبة للصورة التي يريدون إضفاءها على مصنوعاتهم، وتلك الصورة موجودة في عقولهم، وليس في الآلات، كذلك الشأن بالنسبة للطبيعة، حيث إن تلك الحرارة التي تحمل المادة نحو الحياة، محرَّكة بالنفس [النباتية]، التي تتركّز فيها الحياة، والحرارة ليست هي إلاّ آلتها. إذن أفعال الطبيعة نابعة من الصور الموجودة في ذاك العقل الذي هو المحرّك الشامل للطبيعة، أي العقل الإلهي. القفزة النوعية بالنسبة للفكر اليوناني: هي أن تلك النفس الطبيعية التي تعطي الحياة، ليست عاقلة، وبالتالي من ذاتها لا تستطيع أن تولّد تغيرات مادية موجّهة نحو الحياة[١].

توماس الأكويني هو أيضا يستغلّ نفس القاعدة التي استقر عليها أستاذه ألبيرتو الأكبر (opus naturae est opus Intelligentiae) ليُبيّن أن سلسلة الأسباب التي تبدأ من عقول الأجرام السماوية نزولا حتى الظواهر الأرضية تعود في نهاية المطاف إلى التّدبير الإلهي: «ليس في الأجرام السفلية من المبادئ الفاعلة سوى كيفيات العناصر الفعلية التي هي الحرارة والبرودة ونحوها، فلو كانت الصورة الجوهرية التي في الأجرام السفلية لا تختلف إلاّ بحسب هذه الأعراض التي جعل لها قدماء الطبيعيّين مبدأين وهما التخلخل والتكثف، لما كانت هناك حاجة إلى جعل مبدإ فعلي فوق هذه الأجرام السفلية، بل كانت بأنفسها كافية

---

(١) S. Landucci, *I filosofi e Dio*, ibid, p. 13-14.



للفعل إلاّ أنّ مَن أحسنَ اعتباره في ذلك، ظهر له أن هذه الأعراض بمنزلة استعدادات مادية إلى ما للأجسام الطبيعية من الصور الجوهرية. والمادة ليست كافية للفعل، فلا بدّ إذن من إثبات مبدإ فعلي فوق هذه الاستعدادات المادية . . . لا بدّ إذن من إثبات مبدإ فعلي متحرك يكون بحضرته وغيبته علّة لاختلاف ما في الأجرام السفلية من الكون والفساد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد، وهذا هو الأجرام العلوية. فإذن كل ما يُوَلّد ويُحرّك إلى النوع في هذه الأجرام السفلية فهو بمنزلة آلة للجرم العلوي كقول الفيلسوف في الطبيعيات[1]». لكن الأجسام السّفلية ليست قادرة من ذاتها على القيام بأفعال ذات عقل ورويّة ، رغم أنها تسير نحو غاية ما، أي نحو تحقيق صورتها النوعية، وبالتالي فمن الضروري التسليم بأن وراءها هناك عقل كلّي هو الذي ساقها إلى غايتها. كل ما يحدث في الكون يجب فهمه على شكل حركة السهم، الذي حتى وإن توجّه نحو الهدف، فإن وراءه ثمة مقصد الرامي.

وقد يكون توماس الأكويني مدينا في هذا الرأي إلى ابن رشد، حيث إنه في تفسيره لكتاب السماع الطبيعي، وبالتحديد في الكتاب الثاني، قال إن مسألة غائية الطبيعة لها أهمية تتجاوز حدود النظر الطبيعي لكي تنعكس أيضا على الجانب الميتافيزيقي. ذلك لأن عدم التسليم بغائية الطبيعة يعني نفي المبدأ المحرّك ونفي أن تكون المادة محتاجة للصورة، ومنها ينتج نفي الفاعل. فالتكوّن لا يحدث إلاّ لغاية ما، وبالمثل المحرّك يحرك لغاية ما، وإذا كانت هناك مادة كانت هناك بالضرورة صورة، أما إذا تَولّد كل شيء بمحض الصدفة فإن العلة الفاعلة تُرفَع، أو إن وجدت فهي فاضلة. وبالمثل فإن الميتافيزيقي

---

(١) توماس الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت ـ لبنان ١٨٩١، ج. ٣، الفصل ٣، ص، ١٢٢ ـ ١٢٣.



(عالم الإلهيات "divinus"[1])، ما لم يسلّم بها فلا يمكن أن يبرهن على أن الله له عناية بالحوادث[1]. وتوماس الأكويني استغل هذا المقطع من ابن رشد لكي يثبّت برهانه على وجود الله: «إن يحيى النّحوي يستخلص من تدبير الأشياء وسياستها برهانا أشار إليه الشارح (ابن رشد) في الفصل ٧٥ من الكتاب الثاني لشرح الطبيعة، وهو: يستحيل أن تتّفق أشياء متضادة ومتنافرة في نظام واحد اتفاقا دائما أو في الأكثريّة ما لم يكن ثَمَّة تدبير واحد يؤتي جميعها وأفرادها أن تنزع إلى غاية واحدة مقرّرة. ولكننا نرى في العالم أشياء متخالفة الطبائع تتألّف في نظام واحد لا تألُّفا نادرا وعلى سبيل الاتفاق بل تألفا دائما وفي الأكثرية. فإذن لا بد من وجود كائن تُدبّر عنايته العالم وهذا ما نسميه الله[2]».

وفي الخلاصة اللاهوتية إجابة عن سؤال «هل للعالم مدبّر؟» يتوسع الأكويني في هذه النقطة ويذكر آراء الفلاسفة الطبيعيين الذين ذهبوا إلى أن العالم ليس له مدبّر وأن كل ما يحدث فيه، إنما يحدث بالاتفاق. لكن حسب رأيه هذا القول فاسد من وجهين: الأول بسبب ما نشاهده في الموجودات العينية. إذ أننا نجد أن الأفضل يحدث إما دائما أو في الغالب، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلاّ إذا كان هناك مدبّرا يرتّب الأشياء على وجه ثابت، كما أن من يدخل بيتا متقنا يحكم بمجرّد اتقانه أن له صانعا حكيما، كما روى شيشرون عن أرسطو في كتاب طبيعة الآلهة. وأما ثانيها، فهو ينبع من ملاحظة الخيرية الإلهية التي بها صدرت الأشياء إلى الوجود. ثم إن شيئا يتحرّك أو يفعل لغاية على وجهين: أحدهما كما يحرّك فاعل ما نفسه إلى غاية كالإنسان وسائر المخلوقات

---

(١) Averrois Cordubensis, in II^{um} *Phys.*, § 75, in *Operum Aristotelis cum Averrois commentaria*, M. A. Zimarae, Venetiis, MDLX, p. 61.

(٢) توماس الأكويني، مجموعة الردود، ن. م، ص، ٦٥.



وهذه مختصة بمعرفة حقيقة الغاية، والثاني: أن يُفعَل أو يُوجَّه إلى غاية من آخر «كما يتحرّك السهم إلى الهدف موجَّها إليه من طرف الرامي الذي يختصّ دون السهم بإدراك الغاية. فإذن كما أن حركة السهم إلى غرضٍ معيّن تدلّ دلالة واضحة على أن السهم مُرسَل من ذي إدراكٍ، كذلك ما يُشاهد من الموجودات الطبيعية الخالية عن الإدراك من المساق المعيّن، يدلّ دلالة واضحة على أن للعالم مدبّرا عاقلا[1]». وهكذا فإن توماس الأكويني أعلن انتصاره على أصحاب الطبائع بشيء من الزهو، وارتاح إلى هذا الاستنتاج.

لكن الأمر ليس بهذه السهولة، ربما هناك تسرّع في الاستنتاج، لا بل من الأكيد أن ثمة خطأ منطقيا وتجريبيا. وأرى أن هناك اعتراضات، جدّ متينة، مبثوثة في كتب المتكلمين والفلاسفة تدحض من الأساس المقدمات وتُقوّض النتائج. ومن اللافت للنظر حقا، أن واحدا من أذكى علماء الكلام في الإسلام، الفخر الرازي، سرَدَ بكل تجرّد وموضوعية اعتراضات الناكرين لفكرة المصمم الذكي، وتوسّع في عرض حججهم المضادة، وكأننا نقرأ لستراتون المشائي أو لدافيد هيوم.

قال لا مانع من أن يصدر عن الجاهل الفعل المحكم على سبيل الإتقان مرة واحدة. مثلا «العاجز عن نَظم الشعر قد يَنطق على سبيل الإتقان بمِصْراعٍ مِن الشعر. والجاهل بالخطّ قد يكتب حرفا واحدا على الإحكام والإتقان[2]». إذن، إذا صادف وحدث شيء من هذا القبيل في الكون الصغير فما المانع من أن يحدث على مستوى أعمّ، في الكون

---

(١) توماس الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، م. س، مبحث ١٠٣، أ، ص، ٥٨٧.

(٢) الفخر الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، ج. ٣، م. س، ص، ٦٨.



الكبير؟ إذا لاحظنا أن شيئا من هذا القبيل قد تحقق مرة في الواقع ـ وقد ثبت في العلوم العقلية، يقول الرازي، «أن حُكم الشيء حُكم مثله» ـ فما المانع من «صدور الفعل المحكم المتقن من الجاهل[١]»؟ التجربة العينية تثبت أن هناك أفعالا في غاية الإتقان يمكنها أن تصدر من كائنات غير واعية بأفعالها، أو بلُغة ستراتون، معدومة الوعي والصورة. الأمثلة في الطبيعة متوفرة بكثرة ومعروفة عند الجميع، وهي في حقيقة الأمر حجة ضد فكرة التصميم الذكي، من حيث أنها تثبت أنه لا ينبغي أن يتوفر العقل والوعي الذاتي حتى يتم القيام بأعمال متقنة: «نحن نشاهد ـ يقول الرازي ـ أن النحل يَبنِي البيوت المسدسة من غير مِسطرة ولا فرجار، على أحسن الوجوه، بل العقلاء الحُصفاء الكاملون، لو أرادوا بناء البيوت المسدسة من الشمع مثل ما يَبنيه النحل، يعجزون عنه. والعنكبوت أيضا إذا أرادت إصلاح بيتها فإنها تأتي بأعمال عجيبة في ذلك البناء. والنملة إذا خبّأت في جُحرها حبّات الحِنطة فإنها تَفْلِق كل حَبّة إلى نِصفين، لأجل أنه إذا أصابتها الرطوبة، فإنها لا تَنبت. وعجائب أفعال الحيوانات مذكورة في الكتب». هذه كلها أفعال مُحكمة مُتقنة صادرة من كائنات لا تتوفر فيها شروط العلم والقصديّة المسبقة. النتيجة هي أنه إذا «دل الفعل المحكم المتقن على عِلم الفاعل وجب القول بأن الحيوانات هي أكثر علما من الإنسان لأن ما في هذه الأنواع من الأفعال من وجوه الإحكام والإتقان، أكثر ممّا في أفعال الناس[٢]».

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٦٩.

(٢) الفخر الرازي، ن. م، ن. ص. هناك اعتراض آخر طريف جدا يورده الرازي ومفاده أن شخصا ما «إذا أراد أن يتعلّم صنعة الكتابة أو ضَرْب الطنبور أو صنعة أخرى، فإنه في أول الأمر يحتاج إلى أن يستحضر في ذهنه صورة حرف حرف، وصورة نقرة نقرة. ومتى كان الإنسان باقيا في هذه الدرجة، فإنه يكون مقصّرا في تلك الصناعة. ثم إذا واظب على تلك الحرفة مدة ⇐



أما الفلاسفة فقد أجمعوا على إسناد تَكَوُّن أبدان الحيوانات وأعضائها إلى تأثير الطبيعة «مع أن الطبيعة ليس لها شعور البتة». فإذا قيل لهم: كيف يُعقل إسناد هذه الأفعال العجيبة والآثار المحكمة المتقنة إلى قوّة ليس لها شعور ولا إدراك؟ أجابوا بأن هذا غير مستبعد في العقول «وذلك لأن الفاعل إذا صار ماهرا في صنعته كاملا في حرفته، وأراد العقلاء مَدحه بأنه صار كاملا في تلك الحِرفة قالوا إن هذه الحرفة صارت كالأمر الطبيعي له. فهذا إقرار من العقلاء بأنّ كمال حدّ القادر الصانع أن نَقيسه، في كيفيّة أفعاله، بالطبيعة. وهذا يدلّ على إقرار العقلاء بأن أفعال الطبيعة أكمل وأفضل من أفعال الصناعة[1]».

وليس من الضروري تَوفُّر العلم والحكمة لكي يأتي الشخص بالفعل المتقن، بل قد يكون الظن كافيا للإتيان به، والدليل على ذلك «أن أصحاب الحِرف والصناعات إنما يأتون بتلك الأفاعيل بناء على الظنّون والحسابات (حسابات تَقريبيّة)[2]». وإلاّ كيف يَتسنّى لآتي صنعة الكتابة «تحصيل العلم اليقيني بأحوال رأس القلم، وبأحوال سطح الكاغذ، وبأحوال كمية المِداد وكيفيّته وبأحوال حركات الأصابع بحسب

= مديدة، وتمرّن فيها، حصلت له حالة عجيبة، تُسمى بالملكة في اصطلاح الحكماء، بأن يصير بحيث يكتب على أحسن الوجوه من غير أن يحتاج إلى استحضار حرف حرف في الخيال، بل ربما كان مشغول القلب بمُهمّ آخر، وهو يكتب على أحسن الوجوه. فههنا الفعل المحكم المتقن الواقع على أكمل الوجوه، حاصل مع أن العلم بتلك التفاصيل والأحوال غير حاصل. فيثبت بهذا أن صنعة الفعل المحكم المتقن، لا تتوقف على كونه فاعلا عالما. بل قد ذكرنا: أن استحضار العلم بكل واحد من تلك الحروف والأشكال ربما منع ذلك الفاعل من الإتيان بذلك العمل على وجه الكمال والتمام». ن. م، ص، ٦٩.

(١) الفخر الرازي، ن. م، ن. ص.

(٢) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ن. م، ص، ٧٠.



ما لها من الكمية والكيفية؟». لا أحد، إذن، يستطيع اتقان فعل الكتابة إذا وضع في ذهنه مسبقا وجوب فحص هذه المعطيات بدقة والإحاطة بها كلها دون نسيان أية صغيرة. لم يبق إذن إلاّ القول إنه «يَظن ظنا غالبا أن هذه الآلات والأدوات موافقة لتحصيل الصنعة المطلوبة، فيستعمل تلك الآلات في تلك الصنائع بناء على الظنون والحسبانات، فتحصل تلك الصنائع». النتيجة، من خلال هذه الأمثلة، هي أن كل ما نشاهده عينيا من الصنائع المُحكمة المتقنة «يحصل بناء على الظنون والحسبانات، ولا حاجة في تحصيل شيء منها إلى العلم الجازم الموصوف بالقطع واليقين». وإذا ثبت هذا، يقول الرازي، فقد ظهر أن الاستدلال بالفعل المحكم المتقن «على كون فاعله عالما في غاية الصعوبة[1]».

وقد يعترض المؤمن بأن صاحب الظنّ قد يُخطئ، وقد يَعجز عن تحصيل مطلوبه. هذا صحيح، ولكن هذه الملاحظة تذهب في صالح الملحد الناكر لفرضية المصمم الذكي، وتُدعّم بالتالي فكرة أن المادة قادرة بذاتها على الحركة والفعل دون وعي أو غاية. فعلا، لا نزاع في أن الأمر هو كما وصفه المؤمن، أعني أنّ صاحب الظنّ مُعرّض للخطأ والفشل والعجز عن بلوغ غايته. والدليل على ذلك أننا نرى بأعيننا الكمّ الهائل من النقائص والآفات والتشويهات في الخِلقة حاصلة في تركيبات هذا العالم. هذه التشويهات تجيز لنا القول بأنها « إنما حصلت لأن فاعلها إنما يُركّبها بناء على الظن والتخمين، فتارة تقع على الوجه الصواب الموافق للحكمة والمصلحة، وتارة تقع على الوجه المضطرب الفاسد[2]». السؤال موجّه بالدرجة الأولى إلى المؤمنين وإلى أصحاب

---

(١) الفخر الرازي، ن. م، ص، ٧١.

(٢) الفخر الرازي، ن. م، ن. ص.



فكرة المصمم الذكي، المطلوب منهم، أن يفسروا حضور تلك التشويهات، وأن يُبيّنوا عدم احتمال الأطروحة النقيض وبطلانها، حتى تتم حجتهم في الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل عالما.

لكنهم لا يستطيعون لذلك سبيلا، لأن أكثر ما يَقسم ظهور المؤمنين المستدلّين باتقان صنعة العالم، وأكثر ما يُثبّت الملحدين في إلحادهم ويُدعّم فكرة أن المادة بمفردها هي الفاعلة دون عقل وروية لهذا العالم، هو وجود الاختلال والشرور في العالم. وقد كان شيشرون قد اعترض في *المسائل الأكاديمية* على أصحاب هذه الفكرة قائلا: «أنتم تقولون بأن هناك إتقانا عظيما في الكون وأننا نشاهد فيه كثيرا من البدائع كي لا نُدرك يَد الصنعة الإلهية، وترون تلك العظمة الإلهية ظاهرة في كل شيء إلى حدّ أنكم تجدونها حتى في التنظيم الدقيق للنحل والنمل. وتزعمون أيضا أن بدون الله لا شيء يتكوّن[1]». وتقولون أيضا إن الله سخّر كل الأشياء للإنسان. لكن لماذا أعطى للثعابين والأفاعي سُمّها الرهيب؟ لماذا نَثَر في البرّ والبحر بُذور الموت؟ مُدُنٌ عظيمة وزاهرة مثل أثينا وكورينث وقرطاج تمّ تدميرها وإبادة سكانها، أمَا كان بمقدور الإله «أن يُنجدها ويحفظها؟». من الأكيد أنه كان قادرا على ذلك، بما أن قدرته، كما تقولون، لا يعزب عنها شيء، ولا شيء يكلفها. فكما أننا كي نحرّك أي عضو من أعضائنا يكفي أن نريده، كذلك الآلهة دون أي عناء يمكنهم أن يصوّروا، ويحرّكوا ويغيّروا كل الأشياء. لكن أين هي هذه العناية؟ لماذا تختفي ولا نرى لها أثرا في الشدائد والمحن؟ أنا أستنتج، يقول شيشرون، أن هذه العناية إما أنها تجهل حدود قدرتها،

---

(١) M. T. Ciceron, *Academ. Quaest.*, in *Œuvres de Cicéron, T. 3*, Paris, Dubochet et Compagnie Éditeurs, 1840, p. 473.



أو أنها لا تفكّر أبدا في مصالحنا، أو لا تُميّز بين ما ينفعنا وما يضرّنا[١].

وقد قدّم الرازي في *المطالب العالية* اعتراضا مماثلا وصاغه بكلمات جدّ مُعبّرة. قال: «إنا كما رأينا في هذا العالم أفعلا مُحكَمة مُتقنة منسّقة منظّمة وأنها تُوهم كون مُدبّر هذا العالم عالما حكيما»، نرى، عن طريق التجربة المباشرة، أن « هذا العالم أيضا مملوء من الآفات والمخافات والتشويهات في الخلقة والأحوال المُنفّرة مثل العمى والزمانة والفقر الشديد». ليس هذا فقط بل إن المآسي تتجاوز الطبيعة لكي تنفذ حتى في الإجتماع البشري حيث إننا نشاهد ونُجرّب في الواقع العيني أن «الانسان الكامل في العلم والعمل محروم عن الخيرات الدنيوية، ذليل مهين، تحت تصرّف الجهّال والأراذل، ونرى أخس الخلق يحصل لهم الاستيلاء على أهل الدنيا والاستعلاء على الخلق[٢]». كيف يمكن أن تليق هذه الأحوال بفعل الإله الذي يصفه المؤمنون بأنه رحيم عَليم حكيم؟ فلو أن إلههم الرحيم هذا خلق العالم لأجل الحكمة وإفاضة المنفعة «لما خلق فيها أنواع الآفات والمخافات. وحيث حصلت هذه الأشياء، علِمنا أنها إنما حصلت إما لعدم العلم، وإما لعدم القدرة[٣]». المؤمنون يتحصنون في التشبيه التالي وهو أن الشخص العالم «يمكنه أن يأتي بالأفعال الفاسدة الخسيسة». صحيح، لكن هذا من شأنه أن يزيد في تثبيت الملحد الناكر للتصميم الذكي، وأن يعمق الهوة بين المصمم المفترض وبين صِنعته، ولا يفيد بالتالي في إنقاذ الإله من تهمة فعل الشرّ أو من العجز عن درئه قبل أن

---

(١) M. T. Ciceron, *De Natura Deorum*, T. 4, in *Œuvres de Cicéron*, Ibid, p. 168.

(٢) الرازي، **المطالب العالية**، ن. م، ص، ٧١.

(٣) ن. م، ن. ص.



يحصل. الواقع هو أنه «كما قضى ظاهر العقل بأن الفعل المُحكم المُتقن لا يصدر إلاّ من العالم، قضى ظاهر العقل بأن من كان موصوفا بالقدرة وبالعلم وبالرحمة، فإنه لا يُسلّط على الضعفاء أنواع الآلام والأوجاع، ولا يُسلّط القويّ الظالم على الضعيف المظلوم. وحيث شاهدنا هذه الأحوال في العالم لزم القدح في أحد هذه الصفات الثلاثة [القدرة، العلم، الرحمة](١)». المعضلة إذن باقية والسؤال ما زال شاخصا ويطلب إجابة «إن جاز لكم أن تثبتوا كمال القدرة والرحمة مع أن العقل يُفضي بأن حصول هذه الصفات الثلاثة يمنع من إيصال المضارّ والآلام إلى الضعفاء فلا يجوز لغيركم أن يقول بأن يحصل هذا القدر من الإحكام والإتقان في أجزاء العالم، من غير أن يكون الفاعل عالما، بل يكفي فيه كونه ظانا(٢)».

* * *

إن هذه الإعتراضات والانتقادات، إذا أخذت بعين الإعتبار وتُصفّحت بجدّية، فهي قادرة على أن تثير في أهل الأديان الشكوك حول مصداقية فكرة المصمم الذكي، وأن تثنيهم عن تِكرار خطاب كان قد انقضّ عليه وفَنّده الفلاسفة منذ القديم. لو اطلعوا على تاريخ الفلسفة، ولو أنهم ألَمّوا بشيء من تعاليمها، وقرؤوا كُتب أعلامها الكبار لما تمادوا في التشبّث بافتراضهم ذاك، ولما ألبسوه الآن لبوسا علمية كاذبة. يكفي الإطلاع على كتاب دافيد هيوم «حوارات حول الديانة الطبيعية» وقراءة الفصل الذي عقده لنقض تلك الفكرة حتى نتفطّن إلى أن ما يطرحونه الآن كبرهان متين لوجود الله، هو في الحقيقة أكثر من هشّ ولا يُفيد اليقين بتاتا.

---

(١) ن. م، ص، ٧٢.
(٢) ن. م، ن. ص.



ولقد جَمع أصحاب هذا البرهان بين منهج الاسقراء والتناسب: الانطلاق من المَعلول المنظور إلى العلة اللامنظورة، أي مِن ملاحظة النظام الساري في الكون واعتباره ليس وليد الصدفة بل دلالة على صنعة محكمة وليدة عقل حكيم مُدَبِّر. الثانية تَعتَمد على مقولة التناسب أو ما يُسمى في علم الكلام، بقياس الغائب على الشاهد: فكما أن إتقان الصانع الإنساني لصنعته يدل على عقل وحكمة، كذلك إتقان الكائنات الحية في العالم تدل على عقل إلهي خالق.

من الواضح إذن أن الإعتماد على التناسب وتَشبيه مصنوعات الإنسان بالكون والإحالة على عقل مُصمّم لا يحل المشكلة، بل يزيدها غموضا والتباسا. كيف يمكن أن نُسلّم، يقول هيوم، بأن جزءا طفيفا من الطبيعة، الذي هو الإنسان، يجب أن يكون القاعدة العامة للكون؟ ولماذا اختيار الذهن، هذا الجزء الصغير من الإنسان، كنموذج تناسبي لله[1]؟ إن هذا الإختيار هو اعتباطي كليا، واعتباطي أيضا هو الاستدلال من الجزء إلى الكلّ، فالسلسلة الغائية التي تَسِير من الإنسان إلى الكون وتقود أخيرا إلى الله، كما يُفتَرض، تَعتمد على فكرة أن الجزء أساس للكلّ، وأن فعل الإنسان هو مثال لفعل الله. لكن هذه بالنسبة لهيوم مجرد حشد من استيهامات الخيال التي من شأنها أن تحطّم العقل وتمنع من اعطاء أي علة لترجيح احداها على الأخرى[2]. هذا العالم عوض أن نُشبّهه بمَكَنَة مُتقَنة ومُصَممَة من طرف عقل حكيم، يمكن تشبيهه بالأحرى، بجسم حيوان منظّم، فيه سريان دائري مستمر للمادة وفيه أجزاء تفسد وأخرى تتكوّن تباعا. ويمكن أيضا تشبيهه بِنَبَاتٍ يُنتِج من

(١) D. Hume, *Dialogues concernin Natural Religion*, Cambridge University Press 2007, p, 67.

(٢) A. Attanasio, *Introduzione* a D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, Einaudi, Torino 1997, p. LV.



ذاته بذورا كي تَنتشرَ في الشواش المحيط، وتكون سببا في تولّد عوالم جديدة. إنّ نَيزكا ما، يقول هيوم، بعد تحوّلات عديدة يُمكن أن يكون سببا في نظام جديد. إذن، إذا ما تمسّكنا بهذه الأطروحة البديل فإن العقل المصمم يغدو فاضلا ولا معنى له، ونعود بالتالي إلى أفكار ستراتون والفلاسفة الملحدين، من أن نشوء العالم هو نشوء طبيعي دون وعي أو عقل. إن هذا التفسير من شأنه أن يَحول دون السقوط في تراجع إلى مالانهاية في سلسلة الاستدلالات لتفسير أسباب ذاك العالم المثالي، بحيث إنه من الأعقل الوقوف عند حد المادة المكتفية بذاتها. ثم لماذا يُركز المؤمنون على ضرورة إرجاع المادة إلى الروح، ولا يقومون، بالعكس، أي إرجاع الروح إلى المادة؟ من الحكمة بمكان، إذن، الوقوف عند حد المادة، خزان الإمكانات، والعمل على سبرها والتفتيش عن عِللها المُحايثة. وهب أننا سلّمنا بفرضية العقل المُصمم كعلّة أولى مُبدِعة لهذا الكلّ المنظّم والرائع المُتقن، فعلى أي أساس يلزمنا أن نجزم بأن هذا العقل هو واحد وليس متعدّدا؟ وما الذي يجعلنا نقرّر بأن هذا الصانع هو فعلا حكيم؟ وهنا نعود إلى الإعتراضات التي أوردها الرازي أعلاه. إذا تأملنا لأوّل وهلة سفينة مُتقنة الصنعة، يقول هيوم، فما الفكرة الراقية التي سنكوّنها عن الصانع الذي أبدع آلة معقّدة صالحة وجميلة من ذاك القبيل؟ ولكننا كم سنُصدم إذا عَلمنا بأن وراءها ليس هناك صانع حكيم، بل «نجّار أحمق (a stupid mechanic) قلّد آخرين، ونقل فنّا قد تطوّر بمراحل عديدة وعن طريق تعاقب طويل للعصور، وراء محاولات متعددة، فيها أخطاء وإصلاحات[١]».

---

(١) D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, *Ibid*, p. 43. « If we survey a ship, what an exhalted idea must we form of the ingenuity of the carpenter, who framed so complicated, useful, and beautiful a machine? And what surprise must we feel, when we find him a



أيّ شبح حُجّة يمكنكم أن تستمدوه من فرضياتكم للبرهنة على التوحيد، أي للبرهنة على أن تلك العلة المبدعة، هي واحدة؟ إذا تقيّدنا بالتناسب فإنه من الأرجح أن تكون كثيرة لا واحدة، لأننا نشاهد في الأعيان أنه يمكن لعدد كبير من الرجال أن يجتمعوا لبناء منزل أو سفينة، لتشييد مدينة، لتشكيل دولة، «لماذا إذن لا يستطيع مجموعة من الآلهة الاتحاد لاختراع وتكوين العالم؟ سيكون هناك شبها [تناسبا] أكبر بأعمال الإنسانية». وإذا وصلنا بنتيجة التشابه إلى مداها الأقصى فإنه مسموح لنا بافتراض أنه، كما قد يجتمع مجموعة من البشر المجرمين والمخرّبين لتخطيط وتنفيذ مشروع خبيث، كذلك يمكن أن يفعله مجموعة من الآلهة أو الشياطين الذين يُفترض أنهم أكمل وأقوى منّا.

يجب التقيّد بمقصّ أوكام: «عدم إكثار الكيانات دون سبب»، لكن هذا المبدأ، يقول هيوم، لا ينطبق على هذه الحالة، فصاحب التناسب لا يستطيع أن يجزم بأن كل تلك الصفات اللامتناهية تجتمع في كائن واحد أوحد.

إن إنسانا اتبع نهج التشبيه والتناسب، يمكنه أن يفترض أو يُخمّن بأن الكون قد صدر عن شيء شبيه بالتصميم المحكم، لكنه لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا الموقف، وهو غير قادر على أن يؤسس ولو لحقيقة واحدة بيّنة بذاتها ومُقنعة للجميع.

إن التجربة العينية، حسب هيوم، وإدراكاتنا المباشرة للإشياء، تُبيّن

---

stupid mechanic, who imitated others, and copied an art, which, through a long succession of ages, after multiplied trials, mistakes, corrections, deliberations, and controversies, had been gradually improving? Many worlds might had been botched and bungled, throughout an eternity, ere this system was struck out: Much labour lost: Many fruitless trials made: And a slow, but continued improvement carried on during infinite ages in the art of world-making ».



أن العالم ناقص وغير مكتمل بالمقارنة مع نموذج أسمى، ولعلّه أوّل محاولة عرجاء لألوهية صبيانية (infant Deity)، تخلّت عنه لاحقا خجولة من عملها شديد الاختلال؛ أو هو فقط صنعة بعض الآلهة الموظفة، ذات مستوى أدنى، مَحلاً للسّخرية من قِبل رؤسائها. أو أن هذا العالم هو عمل إله شاخ وهرم وبدت عليه معالم والوهن والضعف[١].

القاعدة هي هذه: معلولات ناقصة ومعيبة، تقود إلى علة ناقصة، غير مكتملة وحمقاء. هذه بالنسبة لهيوم هي حجة إضافية ضد حكمة المصمم الذكي: ليس هناك أي برهان تجريبي يمكنه أن يرغمنا على التصديق بأن عالمنا هذا هو أحسن العوالم الممكنة. فالظاهر والثابت في التجربة هو العكس: الإختلال والقبح.

الفرضية البديل، حسب هيوم، والأكثر عقلانية هي تلك التي تُسند للعالم مبدأ نظام ذاتي، خالد رغم أنه مساوق لثورات وتغيّرات عظمى ومتواصلة. هذا يحل في نفس الوقت كل الصعوبات، وحتى إن كان هذا الحل، لكونه عامّا، لا يبدو مكتملا، سيكون على الأقل فرضية يجب عاجلا أو آجلا الرجوع إليها، أيّ كان النسق المُتَبَنَّى. كل شيء في حركة داخل هذا الكلّ الأعظم، وفي مرور مستمرّ من الشواش إلى النظام، لكن البنية الأساسية قارّة، والصدفة هي مصدر الطفرات، وتمثل

---

(١) D. Hume, *Dialogues*, ibid, p. 45. « This world, for aught he knows, is very faulty and imperfect, compared to a superior standard; and was only the first rude essay of some infant Deity, who afterwards abandoned it, ashamed of his lame performance; it is the work only of some dipendent, inferior Deity, and is the object of dersion to his superiors; it is the production of old age and dotage in some superannuated Deity, and ever since his death, has run on at adventures, from the first impulse and active force, which it received from him ».



نقطة عبور من نظام إلى آخر، دون انقطاع: ليس هناك من مكان للغامض والغير قابل للتفسير، لا في صيغته التشكيكية ولا الدينية. وهذا حسب رأيي هو ضرب للتحالف بين التشكيكية والدين، كما يحدث اليوم بين فلاسفة ما بعد الحداثة والمتدينين. إذا عرفنا القوانين الطبيعية فإن المصادفة لن تمكث مستقرّة في فكرنا لأن العالم لا يمكث في شواش كامل: المرور يجب أن يكون من الصدفة إلى الضرورة. كما هو واضح، فإن هذا الحدس لهيوم يتماشى مع الصيغة الحديثة للعلم. العالم الفرنسي جاك مونو يتحدث هو نفسه عن ثبوت في البنية، رغم تحوّل العناصر المُكوّنة، بمعنى إعادة انتاج وتمرير لا متحوّلة للمعلومة، التي تسمح بالحفاظ على الصِّيَغ الخصوصية في الأجيال اللاحقة. وفي كل هذه السيرورة، ليس هناك، كما يؤكد مونو «لا مفارقة ولا معجزة» لأن منذ غاليلي فصاعدا، محور المنهج العلمي هو موضوعية الطبيعة، بمعنى الرفض المنسّق لإمكانية التوصل إلى معرفة صحيحة عن طريق تأويل الظواهر على أساس علل غائية، أو تصميم موجّه: الطبيعة موضوعية وليست انعكاسية، قائمة هناك بذاتها وليست انعكاسا لغاية ما.

كل الحجة المعتمدة على التصميم المسبق تتهاوى أمام نظام العلم الحديث، وفعالية الطبيعة تبقى شاخصة أمامنا ومَنِيعة على كل استيهام إنساني. نحن نريد، يقول مونو، أن نكون لازمين ومُبرمجين مرة واحدة إلى الأبد؛ كل الأديان، وتقريبا كل الفلسفات، وحتى جزء من العلم، هي شهادات للمجهود الإنساني النظري الناكر بفارغ الصبر لحالة الجواز التي تلاحقه. إنها، بعبارة أخرى، نوع من العجرفة التي غالبا ما تخبّط فيها المتدينون والتي أثارت في أهل العلم نوعا من الرثاء «الإنسان بعجرفته ـ يكتب داروين في مذكراته ـ يعتبر نفسه صناعة مُتقنة حتّمت تدخّل إله ما. لكنه كان سيتحلّى بأكثر تواضع وسيكون أصدقَ لو اعتبَر نفسه مُنحدِرا من الحيوانات».



إنها القطيعة مع التحالف الاحيائي العتيق بين الإنسان والطبيعة، الحاضر في كل الأساطير، كل الأديان، وكل أنساق الميتافيزيقا. ضد أي نوع من الخلق الأسطوري، ضد فكرة التطوّر كمبدإ حياة خلاّقة، على شاكلة برغسون، لدينا التطوّر الذي هو ليس بالضرورة خاصية غائية في الكائنات الحية، لأن العلم يمدّ جذوره في «الناقص، اللامكتمل». هيوم على إثر ديموقريطس وقبل مونو استقر على فرضية كوسمولوجية تعتمد على مبدأي الصدفة والضرورة، على اللامكتمل وعلى قوانين المادة. الكون هو حاضنة موحدة للصدفة. إن مبدأ الكون هنا هو قوة عمياء، كما يشهد العلم الحديث، حيث أن طفرات الكوانتوم ليست لها علّة، الكون مر من الشواش المطلق إلى التنظيم الحالي، من خلال تحولات متتالية ذاتية، لكنها عمياء دون غاية، ودون تصميم مسبق، دون إله. إن الإنفجار الأكبر (Big Bang)، كان له، حسب العلماء المحدثين، احتمال الصفر كي يحدث. إن عالَمنا لم يكن على أهبة ولادة الحياة، ولا كرة الأرض ولا الإنسان: إن رقمنا، خرج صدفة من عجلة الروليت، كما يقول مونو. فالإنسان، مثل الرحّالة يوجد على هامش الكون، هذا الكون الذي هو أصمّ على موسيقاه، لا مبال بأمانيه، بعذاباته بإجراماته. وهكذا فإن التحالف العتيق قد كُسِر، الإنسان أخيرا يعرف أنه وحيد في فضاء الكون الرّحب اللامبالي به، والذي أوجَدَه بمحض الصدفة. هكذا فإن واجبه، وكذلك مصيره، ليسا مكتوبين في أي مكان: الخيار يعود إليه بين النور والظلمة. في هذه الحال فإن فرضية الله لم تعد ضرورية لتفسير الكون، والإنسان لم يعد مركزه ولا الهدف من خلقه، أو كما قال جردانو برونو «الإنسان ليس إلاّ نملة أمام الكون»، قولة هرطقية دفع ثمنها غاليا[1].

---

(١) في هذه الفقرة، رجعت إلى المقدمة الرائعة التي كتبتها المفكرة الإيطالية =



إن هذا النقد الهدام لفكرة المصمم الذكي، تلك الفكرة التي استقر عليها أهل الأديان وعادت الآن في لبوس جديد مع الإنجيليّين والمسلمين، تم دحضها بصفة نهائية من طرف هيوم، وزادت في الاجهاز عليها الاكتشافات العلمية الحديثة. لكن هذا النقد، حسب غاسكين (Gaskin) أحد شراح هيوم، شهد مصيرا غريبا، فهو من جهة: «كان سابقا جدا لفكر عصره كي يتم مناقشته، وبعده أصبح خارج الموضة لكي يُتقبّل من طرف القرن الثامن عشر المشحون بالمثالية».

لكن انتصار هيوم الكاسح على الدين وعلى جميع الملل التي تعتقد في المصمم الحكيم، يتمظهر بحدته في مسألة الشرّ، والتي على كل حال جعلها الملحدون النقطة الأساسية لتحطيم فكرة وجود الله، وتبكيت المؤمنين مرة واحدة وإلى الأبد. فالشرور حاضرة في كل ركن من العالم: في الاجتماع البشري، حيث الإنسانِ هو أكبر عدو للانسان، وفي ذاته حيث انه مضطر للتصارع في داخليته مع شياطين خياله ورعب خرافات الدين.

فلنتصوّر، يقول هيوم، شخصا من خارج حلّ بيننا وأطلعتُه على لقطات من شرور العالم: مستشفى يعجّ بالمرضى، سجنا غاصا بالمجرمين، ساحة معركة مغطّاة بالجثث، أمّة ترزح تحت نير الطغيان والفقر والأوبئة. ولإطلاعه على الجانب السارّ من الحياة وإعطائه بعض العينات عن ملذاته، أين أستطيع أن أقوده؟ إلى حفلة راقصة، أو أوبيرا فنية، أو وليمة؟ يمكنه أن يعتقد بحق أني أُريه مجرد صيغة أخرى من

= أليساندرا أتانازيو، على ترجمة كتاب دافيد هيوم، حوارات،

A. Attanasio, *Introduzione a D. Hume, Dialoghi sulla religione naturale*, op. cit, p. LXII.



المعاناة والألم. لا توجد وسيلة للتحايل على هذه الأمثلة الواضحة، إلاّ بمسكّنات قد تزيد من تفاقم حدّتها. «هذه، أقول، هي السلسلة السرية التي تُقيّدنا. نحن مَرعُوبون، وليس زاهون بمواصلة وجودنا[1]».
وللبرهنة على هذا البؤس وعدم الرضى الذي يلف حياة الإنسان، والذي يُثبت أن هذا الكون لا يخضع لأي نوع من العناية، هيوم يسوق مثالا تاريخيا لرجل حكم أنجلترا لمدة عقود وهو الإمبراطور شارل الخامس. فبعد حياة ملك ومجد سلّم في يد ابنه مقاليد الحكم وأودعه كل أملاكه الشاسعة. وفي خطابه الأخير الذي ألقاه بتلك المناسبة اعترف علنيا أن أعظم الخيرات التي تَمتَّع بها كانت مَمزوجة بِكَمّ هائل من المِحَن بحيث أنه قادر فعليا على القول بأنه لم ينل أي متعة أو فرحة خالصة في حياته. وبعد، هل أن حياته المنعزلة التي احتمى فيها وفّرت له سعادة أكثر؟ إذا صدقنا شهادة ابنه فإن ندمه بدأ في نفس يوم تنحّيه.
الاعتراض تدميري: هل من الممكن، يقول هيوم، بعد كل هذه الأمثلة، وأخرى لامتناهية، أن يواصل المؤمنون في اعتقادهم التشبيهي والقول بأن الصفات الأخلاقية لله، من عدل ورحمة وعناية هي بنفس طبيعة الفضائل الموجودة في الكائنات البشرية؟ نُسلّم بأن قدرته لامتناهية، وكل إرادة من إراداته تتحقق، ومع ذلك فإن لا واحد من البشر، ومن الحيوان هو سعيد. يقال إن حكمته لا متناهية، وهو لا يخطئ أبدا في اختيار الوسائل الملائمة للغاية، ولكن كيف نفسّر أن سيرورة الطبيعة لا تنحو نحو تحقيق سعادة الإنسان والحيوان: هُم لم يُخلقوا إذن من أجل هذا الهدف. «في كل مجال المعرفة ليس هناك

---

(١) الترجمة تقريبية، النص الأصلي هو كالآتي:
D. Hume, *Dialogues*, *Ibid*, p. 72. « This is the secret chain, say I, that holds us.We are terrified, not brided to the continuance of our existence».



استنتاجات أكثر يقينا وأكثر صحة من هذه[1]».

إن اعتراضات أبيقور شاخصة هناك، وتتحدى الأديان كلها، ولم يتم إلى حدّ الآن الإجابة عنها. لماذا هذه الآلام في العالم؟ بالتأكيد هي ليست عرضية وناتجة عن الصدفة. إذن هي متأتية من علة ما. هل هي بغرض إلهي؟ لكن الإله رحيم. هل هي ضد أغراضه؟ لكن الإله قدير. «لا شيء، يقول هيوم، يستطيع أن يُزعزع متانة هذه الحجة، التي هي في غاية الوجازة والوضوح والحسم، إلاّ إذا قيل أن هذه المسألة تفوق كل طاقة إنسانية، وأن معاييرنا المشتركة للحقيقة والخطأ لا تنطبق عليها[2]». وفي هذه النقطة أريد أن أورِد احدى الاستنتاجات التي استخلصها سكستوس امبيريقوس ممّن يقول بوجود إله رحيم ومُعتن بالعالم. قال نحن نستنتج أن من يؤكدون على أن هناك إلها هم ملزمون بأن يكونوا كفرة. فعلا «إنْ زعموا بأن الإله يمارس عنايته على كل الأشياء، فسيقولون إنه سبب الشرور، وإن قالوا إنه يرعى فقط بعض الأشياء أو لا يرعى أي منها، فهم ملزمون بالقول إن الإله إما أنه شرّير أو ضعيف، والتي هي من الواضح جدّا أنها كلمات الكافرين[3]».

لكن الملحد يملك جوابا، وجوابه الوحيد هو تعويض الله

---

(١) D. Hume, *Ibidem*. « Through the whole compass of human knowledge, there are no inferences more certain and infallible than these».

(٢) D. Hume, *Ibid*, p. 76. « Why is there misery at all in the world? Not by chance surely. From some cause then. Is it from the intention of the deity? But he is perfectly benevolent. Is it contrary to his intention? But he is almighty. Nothing can shake the solidity of this reasoning, so short, so clear, so decicive; except we assert, that these subjects exceed all human capacity, and that our common measures of truth and falsehood are not applicable to them».

(٣) S. Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction P. Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 365.



بالطبيعة، ولا ضير في ذلك بل من الأفضل فعله إن كنا لا نريد أن نمكث في هذه المحالات الرهيبة. كم ستكون جليّة أمامنا أفعال الطبيعة: ما الهدف التي تسيّر به الطبيعة مَكَنة تلك الحيوانات؟ المحافظة على الأفراد فقط، ومواصلة النسل. يبدو أن هذا الأمر كاف لتحقيق أهدافها: الإبقاء على سلسلة الأفراد في الكون، دون أي اهتمام أو اعتناء بسعادة أعضائها المكوّنة. ليس هناك مَوارد لبلوغ الهدف، ليست هناك آليّة تمنح لذة أو متعة. ليس هناك زاد من فرحة خالصة وسرور بحت. أو، على الأقلّ، المظاهر القليلة من هذا الصنف من المشاعر، يتم تشويهها بمظاهر ذات طبيعة مناقضة، وذات حجم أكبر.

أي إله حكيم هذا الذي، في سيرورة بقاء الكائنات الحية، لم يجد أمامه إلاّ آلية اللذة/ الألم؟ أما كان بمقدوره أن يستحدث فقط درجات من اللذة؟ ولماذا لم يُرتّب بحكمةٍ قوانين الطبيعة، ويُناسبها مع حوادث الصدفة؟ «صحيح أنه إذا كان كل شيء منظما بحسب قرارات جزئية، سيشهد مسار الطبيعة انكسارا مستمرا، ولا أحد يمكنه أن يستعمل عقله لتسيير حياته بحرية». لكن إلها يعرف كل أسرار الطبيعة، كان بإمكانه أن يُحوّل إلى صالح البشرية العوارض والمتغيرات الطبيعية. ثم لماذا ـ يتساءل هيوم ـ يجب على الإله أن يتصرّف كأنه طاغية متجبّر، ويُبدي القليل من السخاء في العالم؟ «لا أطالب بأجنحة نسر، بسرعة أيل، بمخالب أسد»، لكن يكفي القليل من الإعانة للحصول الفوري على محصول زراعي كاف، وقليل من المساعدة لتقدّم الفنون والصناعات. ما النتيجة التي نستخلصها من كل مشاهد النقص والعيوب التي تتخلل هذا العالم؟ إن ملاحظا محايدا لا يمكنه إلاّ أن يستنتج أن علة العالم هي علة لا مبالية بالخير والشرّ، أو كما قال علماء الكلام المسلمون، لا تراعي الصلاح والأصلح. هيوم يضيف بأن « لدينا أكثر من سبب لاستبعاد أي مشاعر أخلاقية منه، كتلك التي ندركها نحن، بحكم أن



الشر الأخلاقي يطغى على الخير الأخلاقي[1]». ليس لا مبالاة الإله بالشر والخير، ولكن شيئا آخر، وهنا يقوم هيوم بعملية هدم أحرجت حتى أصدقاءه المتنورين: الإله ليس له مشاعر أخلاقية، بل هو لاأخلاقي.

٦. دولباخ أو الإلحاد للجميع

من الغريب أن تُلطخ ذاكرة دولباخ وتُشنّ عليه حملة تشويه وهو ما زال حيا. فكتبه أدانتها السلط الدينية واحرقتها على أساس أنها كافرة وخطيرة على السلم الاجتماعي. وهذه الفعلة ليست مستبعدة أو غريبة من طرف حراس العقيدة والأنظمة المتضامنة معها. ولكن الغريب أن تأتي هذه الإدانة من طرف مثقفين وسياسيين ليبراليّين وعلمانيّين. الليبرالي الفرنسي كونستان (Constant) صرح بأنه أصيب بالفزع من قراءته كتاب «نظام الطبيعة» لدولباخ. لقد انتابني «شُعور بالرعب والتعجب من قراءتي ذاك الكتاب الشهير «نظام الطبيعة». هذه الضراوة لشيخ أوصِدت أمامه كل أبواب المستقبل، هذا التعطّش اللامفهوم للتدمير، هذه الحماسة ضد فكرة رقيقة ومعزّية، تبدو لي هذيانا عجيبا[2]». وأغرب منه أن مثل هذه المواقف المناهضة تواجدت في

---

(١) D. Hume, *Ibid*, «we have still greater cause to exclude from him moral sentiments, such as we feel them; since moral evil ... is much more predominant above moral good».

(٢) B. Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, in *Œuvres*, Paris, La Pléiade 1957, p. 1370. « Je me suis souvent senti frappé de terreur et d'étonnement en lisant le fameux *Système de la nature*. Ce long acharnement d'un vieillard à fermer devant lui tout avenir, cette inexplicable soif de la destruction, cet enthousiasme contre une idée douce et consolante, me paraissaient un bizarre délire ».



عصر التنوير، ولم ينج منها حتى فولتير نفسه الذي كان في بعض الأحيان قاسيا ضد دولباخ. وفي القرن التاسع عشر، أي في فترة استكانت فيها بعض الشيء مظاهر العداء للتنوير ولزعمائه الغير أرثودكسين، نقرأ أحكاما، صادرة من طرف كاتب ليبرالي، ذات نفح تفتيشي. لقد كتب هيبّو (Hippeau) حول كتاب «الحس السليم» (وهو ملخص «نظام الطبيعة») ما يلي «القليل من الكتب أحدثت مفعولا خبيثا. لقد شهد انتشارا واسعا بين الطبقات الشعبية، وساهم، أكثر من أي مؤلّف من المؤلفات الفلسفية للقرن الثامن عشر، بإفساد الحس الأخلاقي واقتلاع المبادئ الدينية من الجذور. لم يحدث أبدا من قبل أن عُلّمت، مع جميع عواقبها، التعاليم المادية التعيسة[١]».

إن الحكم السلبي على دولباخ نجده أيضا عند هيجل في دروسه عن تاريخ الفلسفة، حيث قدّم هناك عرضا سريعا ومقتضبا لموضوعات مُعيّنة من «نظام الطبيعة» منظور إليها من خلال كتاب المؤرخ بوهل، بدل المطالعة المباشرة[٢]. اللافِت للنظر هو أن هيجل، في فترة أولى وبسبب جداله مع الكانطي راينهولد، دافع عن المادية الفرنسية واعتبرها خطوة ضرورية ومحورية لتجاوز الشرخ بين المادة والروح[٣]. إلاّ أن

---

(١) Cfr, C. Hippeau, *Nouvelle biographie générale*, XXIV, 1877, p. 927. « Peu de livres ont exercés une plus pernicieuse influence. Répandu parmi les classes populaires, il a contribué plus que tous les ouvrages philosophiques du dix-huitieme siècle à pervertir les sentiments moraux et à déraciner les principes religieux. Jamais on n'avait enseigné avec toute leurs conséquences les tristes doctrines du matérialisme ». Cit, in S. Timpanaro, *Introduzione* a P. T. D'Holbach, *Il buon senso*, , p. XXV.

(٢) A. Negri, *Introduzione* a P. H. T. D'Holbach, *Sistema della natura*, UTET, Torino 1978, p, 9.

(٣) Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Samtliche Werke*, IV Auflage der Jubilaiumsausgabe, Bd. I, Stuttgart-Bad Connstatt, Froman, 1965,



هذا الدفاع الجدالي اضمحلّ في فترة النضج وانقلب إلى حكم سلبي على المادية والإلحاد المتمثلان خصوصا في كتاب نظام الطبيعة لدولباخ. هذا الحكم السلبي طال الأسلوب الذي استخدمه الفيلسوف الفرنسي، من حيث الإطالة والشرح والتكرار إذ أن صاحب نظام الطبيعة حسب هيجل: «يتوسّع في تمثلات عامة، غالبا ما تُعاد وتُكرّر: إنه ليس كتابا فرنسيا، تنقصه الحيوية وهو مكتوب بشكل قذر[1]». وإضافة إلى هذه السلبية التي تضرب الأسلوب فإن هيجل يحاول أيضا ضرب فكرة الطبيعة ككلّ أعظم، تحوي في ذاتها أسبابها ومسبباتها، ويصفها بأنها فكرة سطحية ومجرّد «طريقة في التعبير فضفاضة يمكن أن تُملأ بها كتبٌ كاملة».

إلاّ أن الإدانة الأكثر غرابة لدولباخ تأتينا من فيلسوف حاذق ورصين من القرن العشرين، أعني ارنست كاسيرر (E. Cassirer)، في كتابه، فلسفة التنوير. إنه مصنّف ذكي ولامع، ولكنه كما يقول أحد المفكرين، منحاز ومضلّل (parziale e fuorviante). لقد عمل على سلخ التنوير من مكوّنه الأهمّ وعنصره المحوري، أي المكوّن المادي الإلحادي، وذلك باعتماد القليل من الإشارات المُحقّرة والخاطئة؛ والحكم القاسي كان من حظ دولباخ. فعلا يقول مقدم ترجمة كتاب دولبوخ إلى الإيطالية إن الفيلسوف المتبحّر البارز كاسيرر، لا يَدّخر الثناء حتى على اعتراض سطحي لفريدريك الثاني (ضد مفهوم الحتمية)، واحد من العديد من تلك السطحيات التي وجهها ضد نظام

---

p. 148. Cit, in A. Negri, *Introduzione*, a P. H. T. D'Holbach, *Sistema della natura*, p. 11.

(١) Hegel, *Vorlesung uber die Geschichte der Philosophie*, in *Samtliche Werke*, IV Auflage der Jubilaiumsausgabe, Bd. XIX, Stuttgart-Bad Connstatt, Froman, 1965, pp. 519-20. Cit, in A. Negri, *Introduzione*, ibid, p. 10.



الطبيعة «هذا الرجل الحربي الساخر المتقنّع بقناع المثقف التنويري الفاضل[١]».

سأستعرض في هذه الفقرة وما يليها نصوص البارون دولباخ، وسأركّز بالخصوص على نظام الطبيعة، محصل الإلحاد الذي لم ير له القرن الثامن عشر مثيلا، وعلى كتاب «الحس السليم» وبعض النصوص الأخرى، وسأترك للقارئ الحكم هل أن الرجل يستحق تلك الأحكام التفتيشية، وهل يستحق الاستهانة به، أو تدنيس ذاكرته.

إن الترياق لكل استيهامات الإنسان حول الألوهية حسب دولباخ هو البحث في أصل تلك المعتقدات والوعي بأسبابها. فلو أن الناس كانت لديهم الشجاعة للكشف عن منابع آرائهم، لو أنهم سبروا بدقة العلل التي تجعلهم يعتبرونها مقدسة، ولو فحصوا بموضوعية عن اسباب رجائهم وخوفهم، لَتَيقنوا من أن الكثير من تلك الكيانات المقدسة التي تحرك مشاعرهم وتشغل أذهانهم «ليس لها أي واقع، وليست إلاّ كلمات فارغة من المعنى، أشباح مخلوقة من الجهل ومحوّرة من طرف خيال مريض[٢]». إن فكرة الإله وليدة جهل الإنسان بالطبيعة وبقوانينها، وحتى في الوقت الحاضر فإن القليل من الناس تخلّصوا من ذاك الجهل، واكتسبوا معرفة حقيقية بأسباب الظواهر الفيزيائية وتأثيراتها. ولكن هذا الجهل كان أعظم في العصور الخالية. ومن المحتمل جدا أنه بالنسبة لهم فإن كل الظواهر كانت تبدو أسرارا، والطبيعة ذاتها هي السر الأعظم. ولم تضمحل هذه المعتقدات إلى يومنا هذا وهي متواصلة خصوصا عند المسلمين الذين يرتهبون من الخسوف والكسوف والفيضان والقحط، ويعتبرونها آيات من الله أو تحذيرا أو انتقاما.

---

(١) S. Timpanaro, *Introduzione* a P. T. D'Holbach, *Il buon senso*, Garzanti, Milano 2005, p. XXVI.

(٢) B. D'Holbach, *Système de la nature, II*, Londres, MDCCLXX, p. 1.



إذن في هذه الوضعيات، يقول دولباخ، وأمام العجز عن وقاية أنفسهم من الكوارث ومن القوى الطبيعة العاتية، توجّه الناس إلى السماء، حيث افترضوا أن تلك القوى تستقرّ فيها والتي بمحاباتها أو بمعادتها تتحقق سعادتهم أو شقاؤهم في الأرض.

لقد عاشت الإنسانية لردح من الزمن على عبادة الطبيعة وقواها المهيبة، والبعض من زعمائهم الروحيين عملوا على شرخ الطبيعة من ذاتها، من استقلالها ومن طاقتها الذاتية وملكة فعلها. ورويدا رويدا جعلوا من هذه الطاقة كائنا غير مفهوم، ثم شخصوها، في ما دعوه محرك الطبيعة، وسموه الإله. هذا الكائن المجرّد الميتافيزيقي، أو بالأحرى هذا الاسم، غدا موضوع تأملهم الدائم. لقد اعتبروه ليس فقط كائنا حقيقيا، بل أهم الكائنات على الاطلاق؛ وبقدر ما يُعلون من شأن هذا الكائن الوهمي، بقدر ما تضمحل الطبيعة وتسحب حقوقها، بحيث ينظر إليها كأنها كتلة هلامية محرومة من القوة والطاقة الذاتية، كومة حقيرة من موادّ سلبية، غير قادرة على الفعل بذاتها، ولا يمكن أن تفعل مفعولها دون تدخل محرك من خارج. وهكذا «فضّلت [البشرية] قوّة غير معروفة على تلك التي هي في متناول معرفتها، لو أنها احتكمت إلى التجربة؛ لكن الإنسان كف عن احترام ما يعلمه وتقدير الأشياء التي هي قريبة منه؛ فذهنه يشتغل بالأحرى لكي يتملّك ما يبدو بعيدا عن نظره، وفي غياب التجربة لا يستشير إلاّ خياله الذي يغذيه بالوهم[1]». ولقد أصبغوا في فترة لاحقة على تلك القوة الغامضة التي لا يرونها أسماء أغمض منها: روح، عقل، نفس جوهر. كل هذه المسميات، يقول دولباخ، التي ابتدعها اللاهوتيون هي ليست إلاّ قناعا لإخفاء الجهل الحقيقي، وكل علمهم المزعوم ينحصر في القول بألف طريقة بأنهم

---

(١) دولباخ، **نظام الطبيعة**، م. س، ص، ٣٨.



جاهلون بكيفية عمل الطبيعة. إن اللاهوتي لا يُقشع أي غموض حينما يحلّ محلّ مصطلحات معقولة: مادة، طبيعة، حركة، قانون طبيعي، عبارات من قبيل روح، جوهر لاجسمي، إله. ولكن المفارقة هي هذه: إن تلك العبارات في حين يتمّ تخيلها، ينبغي اضفاءها محتويات ما؛ ولا يُمكنهم أن يَستمدّوها ـ وهنا تكمن المفارقة ـ إلاّ من كائنات من تلك الطبيعة المُحتقَرة، وهي الوحيدة التي يقدرون على معرفتها. لقد استمد الناس صفات تلك القوة من ذواتهم: أرواحهم التي تخيلوها غدت نموذج الروح الكوني؛ أنفسهم أخذت نموذج النفس التي تسيّر الطبيعة؛ وجداناتهم ورغباتهم هي انموذج تلك القوة. هكذا فإن اللاهوتيين في جميع الأديان «على الرغم من كل مجهوداتهم كانوا وسيبقون دائما حشويّين (تشبيهيّين)، ولا يمكنهم أن يمتنعوا من أن يجعلوا من الإنسان نموذج إلههم[١]». فعلا، المتديّن لا يرى في إلهه إلاّ إنسانا؛ ومهما دقق وحقق، ومهما وسّع من سلطة إلهه وكمالاته، لا يخرج من أن يكون إنسانا عملاقا (homme gigantesque)، مبالغ في حجمه، والذي يجعله وهما خرافيا بقدر ما يحشوه بصفات متناقضة.

هذا الإله، يقول دولباخ، اعتبر الملك الأوحد الغيور، الذي لا يَقبل أن تُشرك به أية قوة أخرى تُنازعه الملك. لقد اعتُقد بأنه لا يمكن أن يكون سيّد مملكة منقسمة، ذلك لأنه حسب رأيهم ذو قدرة لامتناهية وفي أعلى مراتب الحكمة وليس في حاجة لاقتسام نفوذه مع أحد أو طلب المساعدة من أحد. إن لاهوتيي الأديان تشبثوا بهذه الفكرة «وتباهوا بها وكأنهم حققوا اكتشافا مهمّا للغاية[٢]». لكن سريعا ما

---

(١) دولباخ، نظام الطبيعة، ن. م، ص، ٤٠.

(٢) « Ainsi quelques penseurs plus subtils que les autres n'ont admis qu'un seul Dieu, et *se sont flattés* d'avoir fait en cela une découverte plus importante ». D'Holbach, *Système de la nature*, Ibid., p. 45.



وجدوا أنفسهم في مفارقات حرجة. والسبب في ذلك هو أنهم اضطروا إلى إسناد هذا الكائن صفات متناقضة تدحر إحداها الأخرى. فعلا، إذا افترضوا وجود إله واحد خالق كل شيء، فيجب عليهم أن يُثبتوا له خيرية، وحكمة، وقدرة غير محدودة، ولكن من جهة أخرى، وطبقا لنفس المبدأ، لا يمكنهم أن يمنعوا عنه صفات المكر، والاعتباط، وانعدام الحكمة بالنظر إلى الاضطرابات والشرور العديدة التي يعاني منها الجنس البشري والتي مسرحها هو هذا العالم: «كيف نتفادى اتهامه بعدم الحصافة، وهو المنشغل على الدوام بتدمير أعماله؟ كيف لا نرتاب في أنه عاجز عن رؤية الاحباط المتواصل للمشاريع التي يُفترض أن الإله يملكها؟[1]». إن تَخبّطات المؤمنين لا تنتهي، لأنهم هم أنفسهم يتركون العنان لخيالهم كي يُنقذوا الإله من تلك التناقضات، ويُنقّوا صورته من الشوائب التي ألصقها بها خيالهم. لقد اصطنعوا لهذا الحاكم المطلق والذي هو إله لاأخلاقي، ومجرد طاغية متفنن في القسوة، جيوشا من الأعداء، وحتى وإن كانوا تابعين لهذا الإله العلي، فهم لا يتوانون من بث الفتنة في مملكته واجهاض مخطّطاته. إن مالك الكون «على أساس خرافة سخيفة من هذا القبيل يُكافح باستمرار ضد أعداء خلقهم هو نفسه لنفسه؛ ورغم قوّته اللامتناهية، لم يَرغب، أو لم يستطع، تدميرهم؛ فهو باستمرار مشغول بالصراع، بمكافأة رعاياه عندما يطيعون قوانينه، بمعاقبتهم حينما يقودهم سوء الحظ للإنضمام إلى مخططات أعداء مجده[2]».

ولكن لم ينته البلاء عند هذا الحدّ، بل إنه تصاعد عندما ادعى البعض من الناس أنهم مبعوثون من الإله، وكَلّمهم وكشفَ لهم عن

(١) دولباخ، **نظام الطبيعة**، ن. م، ن. ص.
(٢) ن. م، ص، ٤٧.



أغراضه الخفيّة، وحذّروا من أن خرق شريعته هو أقبح الجنايات. والناس المساكين تقبّلوا تلك التحذيرات دون بحث أو تدقيق «ولم يروا أبدا أن الإنسان وليس الإله، هو الذي يكلّمهم، لم يشعروا بأنه يجب أن يكون محالا لمخلوقات ضعيفة أن تفعل ضد إرادة إله يُفترض أنه خالق كل الكائنات وأنه لا يمكن أن يكون لديه من أعداء في الطبيعة إلاّ ما خلقهم هو بيديه[1]». ومع ذلك فقد استقرّ هؤلاء المتنبئين على أن هذا الإنسان الضعيف بمقدوره أن يُغضب الله، ويستطيع معاكسته، وشن الحرب عليه وقلب مخططاته، وبلبلة نظامه. لقد زعموا أيضا أن هذا الإله منح لأعدائه العاصين، من الشياطين والإنس، حرية خرق أوامره، وإفشال أهدافه، لكي يحقق عدالته. لكن نسق الحرية هذا، حسب دولباخ، تمّ ابتداعه لغرض إتاحة الانسان الفرصة لإغضاب إلهه، ولتبرير هذا الأخير في الشرور التي يُلحقها بالإنسان لأجل استعماله تلك الحرية التي منحها إياه وتحوّلت كارثة عليه. «إن تلك المفاهيم السخيفة جدا والمتناقضة مثلت، رغم ذلك، قاعدة لكل خرافات الدنيا[2]». لقد اعتقدوا أن بهكذا مخرج يستطيعون تفسير الشرور في العالم، وإيجاد أسباب تجعل البشرية ترزح تحت نير البؤس والتعاسة. لكنهم أخفقوا مرة أخرى وذلك لتفطّنهم بأن غالبا ما يَشقى ويَتعس، ليس الشرير، بل أكثر الناس التزاما بتأدية تعاليم إلهه وأكثرهم إنصياعا لأوامره وتفانيا في خدمته. وبما أن معظم البشرية معتادة على الإنصياع لحكّامها الأرضيين دون التجرّؤ على نقد تصرفاتهم فإنهم بالمثل امتنعوا عن اتهام طاغيتهم السماوي بالقسوة المجانية والظّلم الفاضح. ولذلك فأنهم قد اخترعوا شتّى الوسائل لتبريره، منها مثلا إلقاء التهمة على المظلوم، بافتراض أن

---

(١) ن. م، ن. ص.

(٢) ن. م، ص، ٤٨.



الإنسان بسبب حريته اقترف خطيئة عظمى، واستحق بها اللعنة والنزول إلى الأرض، وأن كل الجنس البشري يحمل في ذاته تلك اللعنة، وأن هذا الملك القاهر ينتقم من أبنائهم الأبراياء إلى الأبد. وهنا يَبرز للعيان ذاك التوازي بين ملوك الأرض وملك الكون، فالرعية تخاف من نقد طغاتها الأرضيين، حتى وإن اقترفوا مظالم شنيعة، وتَهاب التشكيك في حكمتهم، وفي مشروعية تصرفاتهم. وبالمثل فإن أهل الأديان زُجروا عن نقد طاغية الكون (le despote de l'univers) وألجِموا عن وضع حقوقه موضع شكّ، ومُنعوا حتى من الشكوى من صرامته وظلمه، مُعتَقدين أن الاها ما «يمكن أن يسمح لنفسه بكل شيء ضد كائنات ضعيفة صنعتها يداه، وهو غير مَدِين بشيء لمخلوقاته، ومن حقه أن يمارس عليهم سلطة مطلقة ولامحدودة». إنه تصعيد نموذج الطاغية من الأرض إلى السماء، وخَلق منظومة حقوق مضادّة خاصة بالإله وحده. إن أقبح أصناف الرجال هو نموذج إله أهل الأديان، وأكثر النّظم طغيانا وظلما كانت مثال سلطة الإله. المفارقة هي أنه «رغم كل هذه البشاعة واللاعقل لا يُكف المؤمن أبدا عن القول بأنه عادل وحكيم[١]». لكن في الحقيقة ليس هناك عدل ولا حكمة، كما يؤكد دولباخ، إذ يكفي سبر تصوّرات المؤمنين لآلهتهم حتى نتيقن من أنهم عبدوا في جميع الأقطار، آلهة «غريبة، ظالمة، دموية... آلهة كانت دائما وفي أي مكان وحشية، متفسخة، متحزّبة؛ فهي تُشبه أولئك الطغاة المتجبّرين الذين يلعبون دون محاسبة برعاياهم التعساء، ضعفاء كثيرا وعميان لكي يقاوموهم ويَكسروا أغلالهم المكبّلة[٢]». والأمم الحديثة مازالت تعبد

---

(١) ن. م، ص، ٥٠.

(٢) « Les hommes en tout pays ont adoré des Dieux bizarres, injustes, sanguinaires, implacable dont jamais ils n'oserent examiner les droits. Ces Dieux furent partout cruels, dissolus, partiaux; ils



إلها بهذه الصفات البربرية، ولم تتبدّل صفاته تلك منذ عهد اليونان والرومان وصولا إلى الأديان التوحيدية، بحيث أن هذا الطاغية «يُعاقبنا في هذه الدنيا وسيعاقبنا في الآخرة، بسبب الأخطاء المَجبولة في طبيعتنا التي مَنحنا إياها وهيّأنا لاقترافها[١]». هذا الإله هو دائما في صورة الملك المتجبّر الغيور على مُلكه يقوم باستعراض قوّته ولا يبدو أنه مهتمّ إلاّ بلذة صبيانية في إظهار أنه مالك الملك ولا يخضع لأي قانون. هذا الإله الرحيم «يعاقبنا بسبب الجهل بماهيته الغير مفهومة وإراداته الغامضة. يعاقبنا لأجل خروقات آبائنا؛ نزواته الاستبدادية تقرّر مصيرنا الدائم؛ إننا، بحسب أوامره القاتلة، نصبح أصدقاءه أو أعداءه، بالرغم منّا: لا يجعلنا أحرار إلاّ لغرض المتعة البربرية بتعذيبنا من أجل الخروقات الضرورية التي تقودنا إليها وجداناتنا أو أخطاؤنا بسبب حريتنا[٢]». إن هذا الإله كان دائما سببا للرعب عند مؤمني الأديان، وولّد في أذهانهم صورة الطاغية دون رحمة، الذي يلعب بآلام رعاياه.

---

ressemblent à ces tyrans effrénés qui se jouent impunnément de leur sujets malheureux, trop faibles ou trop aveugles pour les résister ou pour se soustraire au joug qui les accable ». (Ibid, p. 50).

(١) « C'est un Dieu de cet affreux caractère que même aujourd'hui l'on nous fait adorer; le Dieu des chrétiens, comme ceux des Grecs et des Romains, nous punit en ce monde et nous punira dans l'autre, des fautes dont la nature qu'il nous a donnée nous a rendu susceptibles. Semblable à un monarque enivré de son pouvoir, il fait une vaine parade de sa puissance et ne parait occupé que du plaisir pueril de montrer qu'il est le maître et qu'il n'est soumis à aucunes loix. Il nous punit des transgressions de nos pères; ses caprices despotiques décident de notre sort éternel; c'est d'après ses decrets fatals que nous devenons ses amis ou se ennemis, en dépit de nous-mêmes: il ne nous fait libre que pour avoir le plaisir barbare de nous châtier de l'abus nécessaire que nos passions ou nos erreurs nous font faire de notre liberté ». (Ibidem).

(٢) ن. م، ص، ٥١.

ولا يمكنهم أن يحتكموا لمفهوم الصدق والعدالة لأنهم اعتقدوا أن العدالة ليست مجعولة للتحكم في أفعال ملك فوق النوع البشري رغم أنهم مقتنعون بأنه خلق الكون لأجلهم. والمؤمن في حقيقة الأمر لا يضع أمام عينيه إلاّ الصورة القاتمة للإله، صورة الإله المنتقم شديد العقاب، وإلاه الرحمة يضمحل أمام إله العذاب. بعبارة واحدة، رغم ادعائها اليائس بأن الإله «مملوء رحمة، وعطفا، وخيرا، فإن البشرية دائما تؤدي إلى مارد شرير، سيّد اعتباطي، إلى شيطان مهاب، صلوات عبودية وطقوسا يُمليها الخوف[1]». وكيف لا ينتاب الإنسان الرهبة والجزع من هذا الإله؟ فهو إن كان يغدق الخير ويمسكه على هواه، ويبعث الشرور دون مبرر فإن البشرية ينبغي لها بالضرورة، يقول دولباخ، أن تخاف من مكره وأن تحترز من شرّه، أكثر من الفرح بخيراته العرضية، التي هي على كلّ حال غير مستقرة ولا دائمة. هكذا فإن «فكرة الملك السماوي يجب أن تشغلهم؛ صرامة أحكامه يجب أن تُرجفهم أكثر من أن تَقدر نِعَمُه على أن تُعزّيهم أو تُطمئنهم[2]». وعلى أساس هذا التصوّر فإن أهل الأديان في بلبلتهم الدائمة يندفعون لاقتراف «أبشع الشناعات ضد أنفسهم لأجل معاقبة ذواتهم ووقايتهم من الانتقام السماوي، واقتراف ضد الآخرين أبشع أنواع الإجرام، حينما يعتقدون أنهم بذلك يُخَفّفون غضبه، ويُرضون عدالته ويَستجلبون رحمة إلههم[3]». كما يلاحظ القارئ لا شيء تغيّر من عهد دولباخ، لا بل من العهود السابقة له واللاحقة، وعنف أهل الأديان من يهود ومسيحيين

---

(١) ن. م، ص، ٥٣.

(٢) « Ainsi l'idée de leur monarque céleste doit toujours les inquieter; la sévérité de ses jugements doit les faire trembler bien plus que ses bienfaits ne peuvent les consoler ou les rassurer ». Ibid, p 54.

(٣) ن. م، ن ص.



ومسلمين خير دليل على ذلك. دولباخ يقول إن كل أنظمة أديان البشرية «قرابينهم، صلواتهم، ممارساتهم وطقوسهم لم تكن لديها من غاية إلاّ الوقاية من اعتباطية ذاك الاله واستثارة رحمته التي هي قابلة للسّحب في كل لحظة. كل المجهودات، كل تدقيقات اللاهوت لم تكن لديها من هدف إلاّ مواءمة مالك الكون مع تلك الأفكار المتناقضة التي ولّدتها هي نفسها في أذهان البشرية الفانية. يمكننا بحق تعريفها بأنها فن حياكة أوهام بجمع خاصّيات محال التوفيق بينها(١)».

لو أن اللاهوتيّين كانوا في انسجام مع أنفسهم لاعترفوا، طبقا لمبادئهم، بأن الإنسان لا يمكن أن يكون ولو لحظة واحدة حرّا في ذاته. وبحسب أصولهم، فالله ذاته، يقول دولباخ، إذا سلّمنا جدلا بوجوده، لا يمكن أن نرى فيه فاعلا حرا. لو كان هناك إله، فإن طريقة فعله يجب أن تكون محدّدة ضرورة بالخاصية الكامنة في طبيعته «لا شيء قادر على تعطيل أو تغيير إرادته». النتيجة هي أنه «لا أعمالنا، ولا صلواتنا، ولا قرابيننا بمقدورها أن تُعلّق أو تبدّل مخططاته الخالدة: ومن هنا نحن ملزمون باستنتاج، أن كل دين هو نافل وغير صالح(٢)». وكيف يكون الإنسان حرا إذا كان باعتماد دائم على الله؟ هل نحن أحرار إذا كنا لا نوجد ولا نستمرّ في الوجود دون رعايته؟ إذا أخرج الله الإنسان من العدم، إذا كان الحفاظ على الإنسان هو خلق مستمر؛ إذا كان الله لا يمكن أن يترك الإنسان ولو لبرهة واحدة؛ إذا كانت كل أعمال الإنسان معلومة منذ الأزل، كيف يمكن أن نزعم أن الإنسان حر في أعماله؟ يتساءل دولباخ. إذا كان الله لا يدعمه حينما يقترف ذنبا،

---

(١) ن. م، ص، ٥٥.

(٢) H. T. D'Holbach, *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, MDCCLXXIV, p. 82.



كيف يمكن للإنسان أن يُذنب؟ النتيجة هي أنه إذا حافظ عليه، فإن الله يوجده لكي يُذنب[١].

إن الإدعاء بأن الله هو مَالك المُلك، كما يقول المسلمون، وله الحق في معاقبة من يتمرد عليه ومجازاة كل من يطيع أوامره، هو ادعاء لا يستقيم في أي وجه من وجوهه. لأن الله، يقول دولباخ، مسؤول عن مَكَنَةٍ هو الذي خلق كل دوليبها، ودواليبها تلك لا تسير إلاّ بحسب الصورة التي شكلها عليها؛ يجب أن يلوم نفسه ويعي بعجزه إن كان هناك شيء لا يسير على ما يرام، وأن تلك الدواليب لا تساهم في انسجام تلك المَكَنَة. إن الله هو ملك خالق قدير، صنع بيديه عبادا دون أن يستشيرهم، أو يخيّرهم بين الوجود والعدم. إذا وُجد في مملكة الله عباد متمرّدون فهذا لأن الله هو الذي أراد أن يكون له عباد متمرّدون. وإذا كانت خطايا البشرية تزعزع نظام الكون، فهذا لأن الله أراد أن يتزعزع ذاك النظام. «كل شيء هو في حالة اضطراب وفتنة، في عالم مُسيّر من طرف إله يقال لنا أنه يكره الفتنة[٢]». الحقيقة هي أن مَكَنَة الطبيعة تَتحرّك دون توقف، وأن إدخال كائن متعال يسيّرها، لا يعمل إلاّ على تعميق المفارقات وإكثار التناقضات. إذا كان العالم مسيَّر من طرف هذا الإله الذي لا تُبدّل سنّته في الكون، ولا يغيِّر من إرادته بحسب ما يرغبه ويتمناه الإنسان فلِمَ التعبد والصلوات والدعوات والطقوس إذن؟ إن الدعاء لِجَلب نَفْعٍ ما، هو شك في رعايته؛ الدعوة لكي يدفع أو يكف عنا شرّا ما، هو إقامة عائق ضد مسار عدالته؛ طلب العون من الله في المصائب، يعني التوجّه إلى فاعل تلك المصائب نفسها لكي يغيّر من برامجه لصالحنا. إن الإنسان المؤمن المتفائل،

---

(١) دولباخ، الحس السليم، م. س، ص، ٨٢.

(٢) ن. م، ص، ٨٣.



يقول دولباخ، الذي يصرخ في وجوهنا بأننا نعيش في أحسن العوالم الممكنة، لو كان منسجما مع نفسه، لكفّ تماما عن الصلاة «لا بل أكثر من ذلك لما وجب عليه أن ينتظر عالما آخر يكون فيه الإنسان أسعد. فعلا، هل يمكن أن يكون هناك عالم أفضل من أفضل العوالم الممكنة؟[1]».

إن الصلاة هي بؤس الإنسان، فضلا عن أنها حط من قيمة الإله. فالمؤمنون يتصوّرون الله وكأنه راغب في الذّكر المتواصل، وحساس للتعظيم والإطراء، مثل ملوك الأرض. إنه يفرض شكليات معيّنة، ولا يصغي إلاّ لتلك الدعوات المقدمة في صورة خاصة وبحسب طُقوس مُعيّنة. ماذا نقول في أب، عارف بحاجات أبنائه، لا يسمح بإعطائهم الطعام الضروري لحياتهم، إلاّ إذا اقتلعوه بتضرّعات متحمّسة وأحيانا غير مجدية؟ ثم أليس تحديا لحكمة الإله فرض قواعد على سلوكه؟[2]

٧. لاهوت التناقض. تحطيم العقل

لقد فشل أهل الأديان في البرهنة على إلههم، وعلى التوفيق بين التناقضات الثاوية في ذاته وصفاته، ولاذوا بالصمت أو احتموا بالإيمان الخالص، ورَدَعُوا كل من تمسّك بعقله وحاول معاكسة أوهامهم وتقشيعها. لكن اللاهوت العالم، أو علم التوحيد، واصل في منازعته العقل ويحاول أصحابه بكل جهد، الدفاع عن الإله والتوفيق بين صفاته المتناقضة. يريدون أن يجرّوا الإنسانية غصبا عنها للاعتقاد في ما لا يمكن تصوّره؛ وإرغام الناس على تقبّل، بكل خنوع، أنساق غير محتملة وافتراضات مناهضة للعقل. إن العقل هو الفريسة التي تتلهف

---

(١) ن. م، ص، ٨٤.

(٢) D'Holbach, *Le Christianisme dévoilé*, Paris, Coda Poche, 2006, p. 125.



عليها الأديان، وهو «الضحية المرغوب فيها بقوة ليقدموها قربانا إلى سيد وهمي لا يريد من الإنسانية أن تستعمل هباته[1]». أمام الإخفاقات المهينة في وصف الإله وإثبات صفاته فإن اللاهوت ابتدع ما يسمى بالصفات السلبية، والتي هي ليست إلاّ كتلة مشوشة من السلبيات محال على الإنسان اضفائها أية فكرة واضحة. إذ، عوضا على الاعتقاد بأنهم عثروا على الإله بهذه السلبيات فإنهم، حسب دولباخ، صنعوا وهما[2]. إنّ كائنا غائما بهذا الشكل، محال تعريفه ويصعب تصوره بمدارك العقل الطبيعية، لا يمكن أبدا أن يستجلب اهتمام الناس أو يلفت أنظارهم، ولذلك فإن اللاهوتيين أُجْبِروا على تقريبه لهم، وجعله إنسانا مضافة إليه صفات أخلاقية. لقد استشعروا أن بدون ذلك لا يمكن اقناع البشرية بامكانية وجود علاقة بينهم وبين كائن غائم هوائي شارد. النتيجة هي أن الإله، رغم جوهره اللامعلوم وسرّه المخفي، أُلبِس لَبُوس الإنسان الفاني، وأُثبِتَت له صفات أرضية، مع الزعم بأنه ليس كمثله أحد من الكائنات. لكن تلك الصفات التي يزعمون أن الله يملكها في أسمى معانيها لا تقل تناقضا من الصفات الميتافيزيقية الأخرى. يقال بأن الله خيّر وأن خيريته تتمظهر في كل أعماله، لكن بمنظورنا الإنساني، نحن لا نُلقي بهذه الصفة إلاّ على شخص تَعودُ علينا أعماله بالنفع وتجلب لنا الخير والسعادة. هل خالق الكون له هذه الخيرية؟ أليس هو خالق كل شيء؟ إذن من حقنا أن نستنتج أنه هو المُسبِّب أيضا للأوبئة والآلام والحروب الهالكة للنوع البشري. حينما أكون فريسة لأشد الآلام فضاعة؛ عندما أعاني من الخصاصة والحرمان، حينما أَإِنُّ تحت وطأة الاضطهاد أين هي خيرية الله؟ حينما

---

(1) دولباخ، **نظام الطبيعة**، ن. م، ص، ٥٧.

(2) ن. م، ص، ٥٩.



تَعمَد حكومات فاشلة أو خبيثة إلى إكثار البؤس، والقحط والتهجير، والدمار في وطني، أين ذهبت خيرية الله المزعومة؟ وعندما تَندلِع ثورات رهيبة، وفيضانات، وزلازل تَهزّ جزءا كبير من الكوكب الذي أسكُنه، أين هي خيرية الله، أين هو النظام البديع الذي وضعته حكمته في هذا الكون؟ كيف السبيل إلى الركون إلى براهين عنايته بينما كل شيء ينبؤ بأن [تلك العناية] تَعبث بالنوع البشري؟[1]. المؤمنون، في عمائهم الدائم، يُصرّون على أن الله خلق الأرض من أجل الإنسان وسخّر له ما فيها واستخلفه عليها. لكن هذا نكران للبداهة وعماء أمام الكروب والمحن التي يتعرّض لها الإنسان في هذه الدنيا. كل شيء يُنبؤ بأن هذا المُستخلَف، حسب عبارة المسلمين، هو من الضعف والوهن وقلّة الآلة بحيث إن الأرض وكأنها لم تُجعَل له. ألا ترى أن الهوامّ التي يُزعم أنها مسخّرة له غالبا ما تنقضّ عليه وتفترسه؟ ألا ترى أن العناصر الطبيعية التي يتغنّون بتنظيمها وإحكامها ودلالتها على حكمة الصانع، غالبا ما تسبب له أفضع الكوارث؟ إن خيرية الله تُكَذّب وتُفَنّد في كل لحظة على أرض الواقع.

(١) « On nous assure qu'il est bon ... on prétend que la bonté de Dieu se montre dans toutes ses uvres ... le maître de la nature a-t-il donc cette bonté? Dans ce cas ne sommes nous pas forcé de lui attribuer également les douleurs de la goutte, les ardeurs de la fievre, les contagions, les famines, les guerres qui désolent l'espèce humaine? Lorsque je suis en proie aux douleurs les plus aigües, lorsque je languis dans l'indigence et les infirmités, lorsque je gémis sous l'oppression où est la bonté de Dieu pour moi? Lorsque des gouvernements négligants ou pervers produisent et multiplient la misere, la stérilité, la dépopulation et les ravages dans ma patrie, où est la bonté de Dieu pour elle? Lorsque des révolutions terribles, des delugues, des tremblements de terre boulversent une grande partie du globe que j'habite, où est la bonté de ce Dieu, où est le bel ordre que sa sagesse a mis dans l'univers? ». Ibid, p. 62.



هذه هي بعض التناقضات التي يتخبّط فيها اللاهوتي حينما يريد أن يُقنّن أفكار الإنسان البدائي عن الله، ويحاول إسقاط صفات الإنسانية على ذاك الإله المتوَهَّم. الإله الذي يزعمون أنه ليس كمثله شيء ولم يكن له كفء أحد، من المفروض أن لا يغضب من التصورات التي نَتَمثّلها عنه، من المفروض أن تكون قدرته المطلقة غير خاضعة لأي زيادة أو نقصان، من الضروري أن يحيا في سعادة أبدية دون أن يُعكّر صفوها أي شيء. لكن، بحسب الكتب المقدسة واللاهوت العالم، فإن هذا الاله يغار على مجده، يغضب ممّن يكفر به، يمكر بالبشرية، يَفتك بهم ويَنتقم منهم في الدنيا والآخرة. يقال بأن الله خلقنا أحرار وترك لنا المسؤلية كاملة في الإيمان أو الكفر. لكن لماذا مَنحَنِي هذه الحريّة وهو يعلم مسبقا أنني قادر على سوء استخدامها؟ هل هو لائق برحمته وبحكمته أن يمنحني هدية تقودني رأسا إلى التعاسة الأبدية؟ ألم يكن من الأفضل أن يعمل الله بأكثر فاعلية من أجل مجده لو أنه سيّرني لعبادته ونِلتُ بالتالي سعادة لا توصف؟ إن نتيجة هذه الهدية المشؤومة التي مُنِحت من طرف إله رحيم هي أن أغلبية البشر سيعاقبون إلى الأبد بسبب أخطائهم في هذه العالم: عذابات فضيعة لا متناهية ستُصَبّ على كائنات ضعيفة هشة بسبب جرائم عابرة، وأخطاء في التقييم، أو من أجل ذنوب غير مقصودة، وجدانات ضرورية متولّدة من طبائع ركّبها فيهم هذا الإله، ومن أوساط وضعهم فيها، أو من سوء استخدام لهذه الحرية المزعومة التي ما كان لإله عليم بصير أن يهديها إلى كائنات يعرف مسبقا أنهم سيُسيؤون استعمالها[1]. هل نُسمّي حكيما، عادلا، رحيما، أبا وضع في يَد ابنه المُشَاغب سكّينا حادّا، ثم يعذبه حياة كاملة لأنه جرح بها نفسه؟

---

(١) دولباخ، **نظام الطبيعة**، ن. م، ص، ٧١.



ولقد عبّر الرازي الطبيب عن فكرة مماثلة لإثبات أن الإله شرير يتلذذ بمصائب البشر دون أن يتدخل لإنقاذهم من المهالك، بل ويوقعهم في أقسى المِحن. إن رجلا لو علّم ابنه السباحة حتى تَمَهّر فيها، ثم كلّفه عبور نهر ليصل إلى موضع فيه دواء يُشفيه من مرض به، إلاّ أنه عالم بأن ابنه سيُمسك عن السباحة باختياره حتى يصير ذلك سببا لغرقه، ثم مع هذا العلم يأمره بالسباحة، ولم يمنعه منه أشد المنع، فإن يعدّ ذلك الأب عاق، غير ناظر لذلك الولد، ولا مريدا للأمر الأصلح له[1].

فإن قيل: هذا ليس بمثال لفعل الله، وإنما المثال فيه: رجل له بنون وعلّمهم السباحة، ثم أمرهم أن يعبروا نهرا إلى بلدة فيها حاجتهم ليُصيبوها، وكان عالما بأن فيهم من يختار تغريق نفسه. فههنا لا يجب على ذلك الأب الناظر الرحيم أن يَحرم الواصلين من أجل الهالكين. لكن الرازي أجاب أن هذا المثال لا يصحّ إلاّ بشروط:

الأول: أن يكون هذا الأب ليس هو الذي أحوج أولئك الأولاد إلى طلب الشيء الذي لا يوجد إلاّ في ما وراء النهر. أما لو كان هو الذي أحوجهم إلى ذلك الشيء، ثم إنه يكلّفهم العبور لإيجاد ذلك الشيء، كان هو الذي عرّض ذلك الولد للغرق. ومعلوم أن الله هو الذي خلق الحاجة والشهوة في قلوب الناس، فلمّا أدخلهم دار الدنيا وكلّفهم بالتكاليف الشاقة وبالإمتناع عن المشتهيات اللذيذة، مع علمه بأنهم لا يتركونها بل يُقدمون عليها ويَصيرون مستحقّين للعقاب الشديد، كان في الحقيقة هو الذي ألقاهم هي تلك المحنة.

الثاني: أن يكون الأب غير عالم علما يقينا بأن ولده يسعى إلى

---

(١) اعتراض محمد بن زكريا الرازي، في مناظرة طويلة دارت بينه وبين الكعبي، ذكره الفخر الرازي في كتاب: **المطالب العالية**، ج. ٣، ص، ١٩٨ ـ ١٩٩.



تغريق نفسه، فإنه لو علم ذلك يقينا، لصحّ منه أمر ذلك الولد بالعبور، والله كان عالما علما يَقينا مُبرّأ عن الشك بأن الكافر يسعى إلى تغريق نفسه بسبب كفره.

الثالث: أن يكون ذلك الأب عاجزا عن أن يخص بذلك التكليف أولئك الذين يَعلم من حالهم أنهم يَصِلون إلى المصلحة والخير، فلأجل هذه الضرورة يأمر الكلّ بالعبور. أما الله فهو قادر على أن يَخلق الذين يَعلم من حالهم أنهم يطيعون ولا يَخلق أحدا من الذين يَعلم من حالهم أنه لو خَلَقهم لكفروا به، واستوجبوا العقاب العظيم.

الرابع: أن يَعلم ذلك الأب أن النّفع الواصل إلى المصلحين أكثر من الضّرر الواصل إلى المفسدين، فإن ترجيح الجانب الأغلب هو الواجب في العقول. وههنا الفائدة في الخلق وفي التكليف وجدان اللذة، ومعلوم أنه ليس في فواتها ضرر، بدليل أنه في حاله العدم كانت هذه اللذة فائتة مع أنه ضرر. أما المضارّ الناشئة من الخلق والتكليف فهي العذاب الدائم. ومعلوم أن هذه المضرّة أعظم من تلك المنفعة، فكان الواجب في حكم تحسين العقل وتقبيحه تَرك الخلق والتكليف لئلاّ تلزم هذه المضارّ العظيمة.

الخامس: أن يكون المصلحون أكثر عددا من المفسدين، فإنه لو كان الأمر بالضدّ لما جاز، ومعلوم أن الكفار أكثر عددا من المسلمين، والفساق من المسلمين أكثر عددا من الصالحين منهم.

قد يُجيب المؤمن بأن هذه أسرار رفيعة ولا ينبغي علينا أن نخوض فيها لأن عقل الإنسان قاصر على ادراكها، ويجب الاكتفاء فقط بما جاء في كلام الله. متى وإلى مَن تكلّم هذا الإله؟ يتساءل دولباخ. أين هم المخاطبون؟ مائة صوت يرتفع في نفس الوقت، مائة يَد تَعرضُه عليّ في مدونات عبثية ومتناقضة: أسبرها وفي كل مكان أرى أن إله الحكمة تكلّم بلغة غامضة، ماكرة ولا عقلانية. أرى أن إله الرحمة كان وحشيا



ودمويا؛ وإله العدل كان ظالما متغطرسا، أمَر بالجور وشرّع له؛ إن الرحمان يسوم ضحايا غضبه سوء العذاب. وأكثر من هذا، كم من العوائق تقف أمامنا حينما نريد التثبت من مزاعم الوحي الإلهي، الذي في بلدين متجاورين من الأرض، لم يستعمل نفس اللغة؛ الذي تكلّم في أمكنة مختلفة، العديد من المرات ودائما بتباين شديد بحيث يبدو أنه لم يَظهر إلاّ لغرض إلقاء العقل البشري في أشدّ أنواع البَلبلة والتشتت[١].

إن الدين وكل ترسانته اللاهوتية تعطي للإله الحق في أن يفعل ضد ما نفعله نحن، وتجيز له القيام بأعمال لو قام بها أي إنسان في العالم لحُكم عليه بالإجرام أو الجنون. هذا الإله الذي هو قادر على كل شيء بما في ذلك الفعل ضد الطبيعة، يَجتَبي من يشاء ويَغضب عمّن يشاء، يَعبث بمصائر مخلوقاته ويحتقر الكون الذي صنعه بيديه. كيف يمكن أن نسميه؟ «أليس هو طاغية أو شيطان؟ "n'est-il pas un tyran ou un Démon?"[٢]». هل هناك شيء أبشع من الاستتباعات الفورية التي

---

(١) « On nous ferme la bouche en disant que Dieu lui-même a parlé, qu'il s'est fait connaitre aux hommes. Mais quand et à qui ce Dieu a-t-il parlé? Où sont ses divins oracles? Cent voix s'elevent à la fois, cent mais me les montrent dans des recueils absurdes et discordans: je les parcours et partout je trouve que le Dieu de la sagesse a parlé un langage obscur, insidieux, déraisonnable. Je vois que le Dieu de la bonté a été cruel et sanguinaire; que le Dieu de la justice a été injuste et partial, a ordonné l'iniquité; que le Dieu des miséricordes destine les plus affreux châtimens aux malheureuses victimes de sa colère. D'ailleurs que d'obstacles se présentent quand il s'agit de vérifier les prétendues révélations d'une divinité, qui dans deux contrées de la terre n'a jamais tenu le même discours; qui a parlé en tant de lieux, tant de fois et toujours si diversement, qu'elle semble ne s'être montrée partout que dans le dessein formé de jetter l'esprit humain dans la plus étrange perplexité ». Ibid, p. 73.

(٢) دولباخ، **نظام الطبيعة**، ن. م، ص، ٧٧.



يمكن استخلاصها من هذه الأفكار الفاحشة المقززة (ces idées révoltantes) التي يقدمونها عن إلههم أولئك الذين يأمروننا بمحبته وطاعته والتشبّه به؟ ألا نُفضّل ألف مرّة الاعتماد على المادة العمياء، وعلى طبيعة معدومة العقل، على الصدفة أو على العدم، على إله من حجر أو خشب، عوضا عن إله يُنصّب فخاخا للإنسانية، يدعوهم لاقتراف الخطايا، يسمح بارتكاب الاجرامات التي يمكنه أن يمنعها، لكي يتلذذ بالمتعة البربرية بمعاقبتهم دون حدّ، دون أي فائدة تعود عليه، ودون إصلاح لأنفسهم، ودون أن يفيد مثالهم لإصلاح وتقويم الآخرين؟ إرهاب قاتم ينجر بالضرورة عن فكرة كائن من هذا القبيل؛ وجبروته قد يَقتلع منّا تسبيحات ذليلة ودعوات عبودية؛ نُسمّيه رحيما لكي نُطْريه ونَتملّق له أو لكي نُحيِّد مكره؛ ولكن، دون أن نقلب جوهر الأشياء، إلها من هذا القبيل لا يمكن أن نحبّه إطلاقا.

حجة المتألهين من المؤمنين، المتكررة دائما، هي أن الاعتقاد في الله يجلب للبشرية منافع جمّة. لكن التجربة تبيّن أن هذه المنافع غير موجودة، والأوْلى بهم هو الإبتداء بالفحص والتثبّت هل أن وجود الإله هو خطأ أم حقيقة. إذا كان خطأ، فلا يمكن أن يكون صالحا ونافعا للجنس البشري؛ إن كان حقيقة، يجب أن يكون بيّنا وثابتا وقابلا للبرهان القاهر لكل العقول دون استثناء. وبعد، فمنفعة فكرة ما لا تجعلها بالضرورة أكثر صدقا. وتكفي هذه الملاحظات لكي تحلّ تساؤلات المتألهين من أمثال الدكتور كلارك الذي قال: أليس من الأفضل أن يوجد كائن خيّر، حكيم، عليم وعادل؟ أليس وجوده مرغوب فيه من طرف الجنس البشري؟ نحن نجيبه، يقول دولباخ: ١. إن الصانع المفروض لطبيعةٍ نحن ملزمون على رؤية في كل لحظة الاضطراب بجانب النظام، الشر بجانب الخير، والعدل بجانب الجور، الجنون بجانب الحكمة، لا يمكن وصفه بأنه خيّر، حكيم، عليم



وعادل أكثر منه شرّير معتوه ومنحرف، إلاّ إذا افترضنا مبدأين متساوين فاعلين كلاهما في الطبيعة، أحدهما يهدم باستمرار ما يفعله الآخر. نقول له. ٢: إن الخير الذي يمكن أن يُجلب لنا من افتراض ما، لا يجعله في ذاته يقينيا ولا حتى مُحتَمَلا. أين سنذهب إذا كان بسبب صلوحية شيء ما، نستنتج وجوده العيني؟ نقول. ٣: إن كل ما أحيل عليه إلى هنا يبرهن أن الكائن الذي يُربَط بالطبيعة هو مستحيل اعتقاده وتَنفر منه كل بديهيات العقل. لا يمكن أن يُحمَل على هذا الكائن أي حكم إلاّ ويَتِمّ دحضه بحكم نقيض في الحين.

إن مثال كلارك ونيوتن وبعض العلماء الآخرين يُبيّن أن الإيمان قادر على أن يُعمي بصيرة أكثر الناس حذقا بمعرفة الطبيعة. إنهم علماء فريسة للحماسة، كما يسمّيهم دولباخ.

فعلا، هل هناك شيء أغرب من منطق العديد من حذاق القوم الذين، عوضا أن يقرّوا بالنقص في معرفة الأسباب الطبيعية، يذهبون للتفتيش خارج الطبيعة، يعني في مناطق خيالية، عن فاعل أكثر غموضا من الطبيعة التي على الأقل يستطيعون معرفتها؟ أليس القول بأن الله هو مبدع الظواهر التي نراها، يعني إسنادها إلى سبب غيبي؟ ما هو الله؟ ما الروح؟ إنها أسباب لا نملك عليها أية فكرة.

الطبيعة، أنتم تقولون، هي غير قابلة للتفسير دون إله، هذا يعني، بعبارة أخرى، أنكم لكي تُفسّروا ما تفهمونه قليلا، تحتاجون إلى سبب لا تفهمونه إطلاقا. تزعمون إيضاح ما هو غامض بمضاعفة الغموض، تعتقدون أنكم تَحلّون عقدة بمضاعفة العُقَد.

لكي تبرهنوا على وجود الله انقلوا ما شئتم من مصنفات علم النبات؛ غُوصوا في الدراسة الدقيقة لأجزاء الجسم الإنساني؛ انطلقوا في الفضاء السماوي الرحب لتأمّل حركة الأجرام؛ عودوا إلى الأرض وتَفكّروا في مجاري المياه والدواب والحشرات التي تعتقدون أنكم



تجدون فيها عظمة إلهكم. لكن كلّ أتعابكم هذه ذاهبة سدى، ولن تُبرهنوا أبدا على وجود الله؛ أنتم تبرهنون فقط على أنكم لا تملكون الفكرة التي ينبغي أن تملكوها عن التنوّع الهائل للعناصر والآثار التي يمكن أن تُنتجها تركيبات متنوّعة بشكل لا نهائي، والتي يجمعها الكون ويوحّدها. هذا يدلّ أيضا على أنكم تجهلون ما معنى الطبيعة؛ وليست لديكم أي فكرة عن قواها حينما تعتقدون أنها عاجزة عن خلق عدد وافر من الأشكال والكائنات. وفي النهاية هذا يبرهن على أنه بحكم عدم إدراككم أسباب مادية معروفة، تفضّلون اللجوء إلى كلمة تشيرون بها إلى فاعل لا تقدرون أبدا على تشكيل أي فكرة عينيّة عنه.

* * *

إن هذا الإله الذي طَرَدَ من أجله المؤمنون كل من لا يؤمن به وألحقوه بالحيوانات، إذا تعمّقنا في صفاته فهو مجرّد تناقض صارخ، تحطيم لبديهيات المنطق والأخلاق، إنه استيهام ابتدعته خيالات اللاهوتين والمتحمّسين، بحيث أصبح وبالا على الأخلاق والإجتماع البشري: « بما أن الرعب هو الذي ولّد بالضرورة الآلهة، وبما أن فكرة الإله كانت دائما مصاحبة للرعب، فاسمه أصبح باستمرار سببا لارتعاد البشرية، لإثارة أفكار قاتمة وكئيبة في أرواحهم: مرّة ألقاهم في حيرة، وأخرى ألهب خيالاتهم. إن تجربة القرون تبيّن أن هذا الاسم الغائم، الذي أصبح للإنسان الفاني المشكلة الأهم، نَشَر في كل مكان الذعر أو التسمّم، وولّد في العقول أكثر الدّمار رعبا. لو أن كارها للبشر خبيثا، خطط لإلقاء البشرية في أكبر المِحن، هل باستطاعته أن يتصور وسيلة أكثر فاعلية من تلك التي تقذفهم باستمرار في حيرة جرّاء كائن غير معروف ولا يمكن معرفته بتاتا، ولكنهم يُقدّمونه كمركز لكل أفكارهم، كنموذج وغاية وحيدة لكل أعمالهم، كموضوع لكل بحوثهم، كشيء أهم من الحياة، نظرا إلى أن سعادتهم الراهنة والمستقبلة تَعتمد عليه؟



ماذا سيحدث لو أن إلى هذه الأفكار التي لا تعمل إلاّ على ببلبلة الذهن، انضافت إليها تلك التي تصوّره كمَلِك مطلق لا يتبع أي قانون في تصرفه، لا يخضع إلى أي واجب، يُمكنه أن يُعاقب إلى الأبد أخطاء تُقتَرَف في الزمن، والذي من السهل استثارة غضبه، يثور لأفكار ومعتقدات الناس، ومن الهيّن الوقوع في مِحَنه؟ إن اسم هذا الكائن يكفي بمفرده أن يولّد الشغب، والدمار، والرعب في أرواح كل الذين يتفوّهون به؛ فكرته تطاردهم أينما حلّوا، وتعذّبهم باستمرار، وتُلقي بهم في البؤس. إلى أي نوع من أنواع العذاب يُخضعون خاطرهم لكي يتوصلوا إلى تَدبّر إرادة هذا الكائن المرعب، لاكتشاف سرّ رحمته، لتخيّل ما يمكن أن يُرضيه؟ وفي أي فزع يَجثمون لأنهم لم يستطيعوا حدسه! كم من المماحكات حول صفات كائن لا يعرفه أحد على الحقيقة، والجميع يراه بمنظوره الشخصي! ذلك هو حرفيا تاريخ المفعول الذي ولّده اسم الله في الأرض. البشرية أصابها الذهول والرعب على الدوام، لأنها لم تحصل أبدا على أفكار مستقرة وثابتة حول الكائن الذي يمثله هذا الاسم. إن الصفات التي يعتقد بعض المتعالمين أنهم اكتشفوها فيه، لم تعمل إلاّ على بلبلة الشعوب وكل المواطنين، ولم تساهم إلاّ في افزاعهم دون سبب، وإغراقهم في التشعّبات اللاهوتية، وجَعْل حياتهم تعيسة، وإبعاد الأشياء الواقعية والضرورية لسعادتهم عن أنظارهم. لأجل البهرج السحري لهذه الكلمة المرعبة، الجنس البشري بقي متحجّرا وذاهلا، وتَعصّبٌ أعمى جعله مجنونا: عاجلا، بعد أن صُرع من الخوف، زحف كعَبدٍ تحت سياط سيّد لا يرحم، مستعد دائما لجَلده، اعتقَدَ بأنه لم يولد إلاّ لخدمة هذا السيد الذي لم يعرفه أبدا والذي قيل له عنه الأشياء الأكثر رعبا، لكي يرتجف بين أغلاله، لكي يخاف من ثأره، لكي يعيش في النواح والبؤس. وإذا رفع بصره إلى إلهه لم يفعل ذلك إلاّ لفرط عذابه؛ لكنه



مُحترز منه لاعتقاده بأنه جائر، صارم، نزوي، عنيد. لم يستطع العمل من أجل سعادته ولا طمأنة قلبه ولا استخدام عقله لأنه هُدِّد دائما ومُنِع من الاستهانة بغضبه. وهكذا فقد أصبح عدوّا لنفسه ولأمثاله، لأنهم أقنعوه بأن سعادته مستحيلة في هذه الدنيا. كل مرة تعلّق الأمر بالطاغية السماوي إلاّ وفقد ملكة الحكم، وصادر عقله، وسقط في حالة طفولية وهذيان جنوني أرغماه على الإنصياع للسلطة. الإنسان كانت مقدّرة له العبودية منذ خروجه من بطن أمه، والطغيان قاده إلى حمل الأغلال لبقية حياته. فريسة للرعب الذي يَعبث به، يبدو وكأنه جاء إلى الأرض فقط لكي يحلم، يتألم، ولكي يؤذي نفسه وأمثاله، لكي يمنع نفسه من أي لذة، لكي يجعل مريرة حياته أو يُعكّر صفو سعادة الآخرين. ومأخوذ على الدوام بوقع الاستيهامات الرهيبة التي يقدمها له باستمرار خياله الهاذي، أصبح حقيرا، وغبيا، لاعقلانيا وشريرا وذلك من أجل تعظيم الإله الذي جُعِل له كنموذج أو الذي حُرّض على الانتقام له. وهكذا فإن الإنسانية الفانية ركعت، من جيل إلى جيل، أمام أشباح عبثية ولّدها، في البداية الرعب بالاقتران مع الجهل. هكذا يعبدون بإرتعاش الأصنام العبثية التي نصّبوها من أعماق أدمغتهم، لا شيء يقنعهم بأنهم في الحقيقة، يعبدون أنفسهم، وأنهم يسجدون أمام أعمالهم هم أنفسهم، وأنهم مُهشَّمون من الإطار الذي صنعوه بأيديهم؛ يُعاندون ويمكثون في سجودهم، وحيرتهم؛ يحوّلون إلى إجرام الرغبة في تقشيع مخاوفهم؛ يتجاهلون السخف الناتج عن جنونهم؛ يتصرفون مثل الأطفال الذين يصيبهم الذعر من أنفسهم حينما يشاهدون في المرآة ملامحهم مشوّهة. إن هذه الهلوسات الضارة دخلت هذا العالم، منذ أن اصطنع الإنسان التصوّر المؤذي للإله؛ ستتواصل وتتجدد حتى يأتي اليوم الذي يُعتبر فيه هذا التصور اللاعقلاني غير مهمّ ونافل لسعادة المجتمع. وبانتظار ذاك الوقت، **من البديهي أن من يَتوصّل إلى تدمير**



هذا التصوّر القاتل، أو على الأقل التقليل من تأثيره الرهيب، سيكون دون شكّ صديق الجنس البشري[1]».

٨. إفلاس التوفيقية. كانط بين أخلاق الواجب واللاهوت التبريري

بعد هذا النقد التدميري للأديان وبعد تفتيت قاعدتها الأسطورية والقضاء على آخر معاقل خرافاتها، كان من المفروض على الفلاسفة اللاحقين أن يحافظوا مبدئيا على هذه المكتسبات، وأن يعملوا على تثبيتها وإن اقتضى الأمر على تطويرها وتحسينها والمواصلة في شحذ الحجج والبراهين للدفاع عنها. وهذا هو جوهر المهمة المناطة بعهدة العلماء والفلاسفة: تنوير العامة وتخليص البشرية من ويلات الذهنية الدينية الخرافية التي استولت على طاقاتها الفكرية ومرّغتها في ظلام الجهل. لكن المسار لم يكن خطّيا مُتراكما، فبعد الماديين الفرنسيين بزغت نجوم الفلاسفة في أرض الألمان، وهي الأرض التي شكلتها البروتستانتية والنزعة التقوية، المناهظة للفكر الفلسفي والعقلانية المادية.

ولذلك فإن ألمانيا، خصوصا في الفترة التي نحن بصددها، لم تنتج فلاسفة ماديين ملحدين، بقدر ما أنتجت فلاسفة توفيقيّين، ذوي نزعة لاهوتية موالية للدولة البروتستانتية. إن أكبر الهفوات التي يمكن أن يقترفها المفكرون عامة هي محاولة التوفيق بين أساطير الأديان وتعاليمها اللاهوتية، وبين النظر العقلي والفعل الأخلاقي. فالنزعة النصف تشكيكية التي لا تركن إلى رأي واحد، ولا تتبع مُتَّجها واضحا وموحدا، تَنطبق عليها قولة ديدرو بأنها سِمة عقل ضعيف (la marque d'un

---

(١) P. T. d'Holbach, *Système de la nature*, Ibid, pp. 84-85.



(esprit faible)، وتُوري عن فكر جبان (pusillanime)[١]. الأديان التوحيدية لها نظرة سلبية للإنسان ولمصيره، تصل إلى حد التحقير والسخط. فهي تُلقي على أبويه الأسطوريّين مسؤولية خطيئة أصلية، جرّته هو وأبناءه إلى الفساد والرذيلة والموت. ومن تلك اللحظة فإن حياته أصبحت نزاعا ومكابدة بينه وبين الشيطان، ولا يستطيع أن ينهض بنفسه أو يَستقلّ بذاته في أعماله وأفكاره إلاّ إذا جاءه العون من الله.

لقد اصطنع أهل الأديان حلولا شتى لتفسير أسطورة سقوط الإنسان ولتبرئة الإله من مسؤولية الشرّ في العالم، ولكن لا وحدة منها مرضية أو موفية بشروط البرهان. النقطة المحورية هي أن كانط، فيلسوف النقد، لم يتخلّص من ترسانة الدين الخرافية ولم يسمّ معتقد الخطيئة الأصلية بالمعتقد الدنيئ كما فعل فولتير. أمام السؤال: لماذا لم يستعمل الله قدرته ضد الشيطان كي يُحبط، منذ البداية، المُلك الذي ينوي إرساءه على الأرض؟ يُجيب الفيلسوف الألماني كانط بأن: «حكمة الله العليّة تهيمن وتحكم الكائنات العاقلة وتَصرفهم بحسب مبدأ حريتهم، وأولئك الموجودات يجب أن يتحمّلوا مسؤولية أي خير أو شرّ يقترفونه[٢]». لكن هذا جواب غير مقنع، لأننا لا نرى أي حكمة في السّماح بدخول الشرّ للعالم، إذا كان الإنسان الأوّل منذ البداية مخلوقا ضعيفا ذا إرادة هشّة. البعض الآخر يرى أن دخول الشر في العالم هو ضرورة لكي يُظهر الله قدرته. لكن، يردّ بيار بايل وفلاسفة آخرون، هذه الأطروحة تتمثل الإله وكأنه أب يترك عن قصد أبناءه تُدَقّ عظامهم لكي يَستعرض براعته في جبرها، أو يُتمثل على صورة ملك يترك رعيته تعبث في ملكه وتعيث فيه فسادا لكي يحوز على مجد أنه

---

(١) D. Diderot, *Pensées philosophique*, in *Œuvres de Denis Diderot*, Paris, Brière Librairie, 1821, p. 218.

(٢) كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ن. م، ص، ٧٣٥.



استطاع إخمادها. إن تصرفات هذا الأب وهذا الملك هي مضادة للأفكار الواضحة والمتميزة التي نقيس بها حكمة وخيرية، وعموما، واجبات كل أب أو ملك بحيث إن عقلنا لا يقدر أن يفهم كيف يمكن للإله أن يتصرّف بطريقة مماثلة[١]. دون سقوط الإنسان، يتذرع بعض اللاهوتيين، فإن عدالة الإله ورحمته ستبقيان مجهولتين للإنسان. لكن هذا غير صحيح، لأنه من الممكن، بل من السهل، أن يتعرف الإنسان على هذين الصفتين دون القضاء عليه بالسقوط والشقاء. إن فكرة كائن كامل تكفي بمفردها للإنسان، في وضعه الحالي، لمعرفة أن الله يملك كل الصفات التي يستحقها موجود لانهائي، فما بالك بالإنسان قبل السقوط. فعلا، كان بمقدوره أن يعرف بسهولة عدل الله. لكن في هذه الحال فإن الله لن يعاقب أحدا، وهكذا كان بالإمكان أن يُظهر عدله دون عناء. كان سيكون هناك تدخل متواصل، تفعيل سرمدي لهذه الفضيلة، ولا أحد بالتالي سيستحق العقاب، وحَذفُ كل أسباب العذاب كان سيكون عملا هيّنا وفي أعلى مراتب العدالة.

هذه الاعتراضات المحرجة والصادمة ضد فكرة الإله وقدرته وعدالته التي توسع فيها فلاسفة مثل هيوم، بيار بايل، دولباخ أدّت بكانط إلى القول بأن كل محاولات تبرير الإله قد فشلت.

لكن، وعلى الرغم من ذلك، فهو لم يَصل إلى حدّ رفض فكرة الألوهية، أعني إلى الإلحاد، الذي هو الاستتباع المنطقي لهذا الموقف، بل إن كانط يُبرّر مرة أخرى الإله بطريقة لاعقلانية إيمانية صرفة. نحن لا نعرف أي شيء عن العالم، فما بالك بأسرار الإله. اللاهوت التبريري العقلاني لا يفيد في شيء، إن كان المقصود منه هو

---

(١) P. BAYLE, art. *Pauliciens*, in *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820, p. 483-84.



الوصول إلى أغوار الإرادة الإلهية ومقاصدها. إذن لايبنيتز وكل من والاه مرفوضون حتما، أي أن اللاهوت التبريري التعاليمي لا يفي بالغرض المعرفي. إلاّ أن، وهذا استثناء يقيمه كانط، هناك لاهوت تبريري أخلاقي، وهو مجرد رفض لكل الإتهامات التي يوجهها الفلاسفة العقلانيون ضد فكرة العدالة الإلهية، والنابعة من ذلك العقل الذي نكوّن عن طريقه، بالضرورة وقبل كل تجربة، مفهوما عن الله ككائن أخلاقي وحكيم. هذا هو اللاهوت التبريري الأصيل (authentische Theodizee)، كما يسميه كانط، لأن الله نفسه يصبح هو المؤوّل لإرادته المتمظهرة في الخلق: «اللاهوت الأصيل ليس هو تأويل عقل يتخبّط في براهينه (النظرية) بل عقل عملي مهيمن، هو الآمر بصفة مطلقة في تشريعه، يمكن اعتباره تعبيرا مباشرا وصوت الله، عن طريقه يعطي معنى لكلمة خلقه[١]». التأييد الحقيقي لفكرة كانط هذه، يأتي من الكتاب المقدس، وبالتحديد من قصة النبي أيّوب الذي أمام كل البلاء الذي حل به، رضي بالقدر دون أن يتساءل عن أغراض الإله أو يحاول تبرير أعماله. إن أيوب ـ يقول كانط ـ «يتكلم كما يفكّر، وحسب المشاعر التي تنتابه، وتنتاب أي واحد آخر في مكانه. أصحابه، على العكس من ذلك، يتكلمون كما لو أن القدرة الإلهية تُصغي لهم في السر، ويحكمون على أسبابها[٢]». هؤلاء يتظاهرون بالتقوى لكنهم مَغْدُومُونَها. الصواب هو هذا: «صدق القلب وليس امتياز المعرفة . . . المهمّ ليس البرهنة العقلانية، بل الصدق في التسليم بعجز عقولنا والصدق في عدم تزييف أفكارنا حين التعبير

---

(١) I. KANT, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, in Id, Werke, Bd. XI, p. 116.

(٢) Ibid, p. 117.



عنها[١]». كلام من قبيل «نور قذفه الله في القلب».

إذا تتبّع القارئ مسار الأفكار التي عرضتها أعلاه بشأن هذه النقطة ونقاط أخرى تمسّ اللاهوت فسيتعجّب من الطريقة التي تناول بها كانط هذه الإشكالات وكيف يمر على المعضلات وكأن التراث الفلسفي الإلحادي غير موجود. وأظنّ أنهم لم يخطؤوا أولئك الذين عدّوا كانط من بين المفكرين المتأرجحين، أو ذوي النزعة التوفيقية، الذين يحاولون المكوث في موقعين اثنين بوضع ساق هنا والأخرى هناك. لكن مأساة التوفيقيين هي واحدة وتتكرّر باستمرار: هم لا يُرضُون المؤمنين ولا الفلاسفة، بل يَجدون صدّا مماثلا وذا اتجاه معاكس من الطرفين وبنفس الحدّة. فتَصَوُّر إله بمفرده هو في حد ذاته أمر إشكالي، الإقدام على البرهنة على وجوده هو أكثر إشكالا (وقد بَرع كانط في تقديم الإعتراضات ضد أي محاولة من هذا القبيل)، فما بالك بكلام الله، الكتب المقدسة، الوحي، خلود النفس، القيامة، الحياة بعد الموت، صفات الإله التي هي في أعلى مراتب التناقض والخلف. الفيلسوف هنا بين خيارين: إما أن يتشبّث بعقله ويهتدي بنوره دون أيّة مهادنة مع استيهامات الدين وأساطيره، أو أن يُنكر العقل ويُضعف من صلوحيته في البتّ في هذه القضايا، والتعويل على القلب، ثم التأرجح بين مواقف ملتصقة بالملّة وأخرى ناقدة فقط لتمظهراتها الخارجية. على حدّ زعم كانط، علينا أن نكف عن الإطلاع على تناقضات اللاهوت أو الغوص في إشكالاته، ومناقشة الخصوم وتبكيتهم، وننزوي في قلوبنا مُكتفين بما تمليه علينا مشاعرنا الداخلية.

أقول: ليس هذا بالسّبيل الأقوم، ولا ما كنّا ننتظره من فيلسوف

---

(١) Ibid, p. 119. „Also nur die Aufrichtigkeit des Herzen, nicht der Vorzug der Einsicht“



النقد لتحرير عقولنا من الدين. كانط يكتفي برفض بعض العبادات والطقوس الخارجية، ولكنه يُبقِي على البنود الأساسية للمعتقدات الدينية كضرورة للفعل الأخلاقي. أمام الخيار المصيري والحاسم: الله أو الإنسان، الطبيعة أو ما بعد الطبيعة فإن كانط ينحاز إلى الله بدل الإنسان، ويُعيد على مسامعنا تقريبا كل بُنود لاهوت الأديان التوحيدية في عرائها وكأنها أشياء بديهية تفرض نفسها على الإنسان لكي يتمّ له تحقيق الفعل الأخلاقي: «انطلاقا من هذا المبدأ كما تمّ تعيينه لعليّة الكائن الأصيل، يجب علينا أن نُفكّر في هذا الأخير ليس فقط كعقل مشرّع للطبيعة، بل كمشرّع أسمى في مملكة أخلاقية للغايات أيضا. وفي ما يتعلّق بالخير الأسمى، الذي لا يمكن أن يكون إلاّ تحت سيادته، أي وجود الكائنات العاقلة تحت قوانين أخلاقية، علينا أن نفكّر بهذا الكائن الأصيل على أنه عارف بكلّ شيء، كي لا تخفى عليه حتى عمق ما في النوايا ... وأنه كلّي القدرة، كي يجعل الطبيعة بأسرها تتواءم مع هذه الغاية العليا؛ وأنه كلّي الرحمة وعادل في الحين ذاته، لأن هاتين الصفتين (باتحادهما تحصل الحكمة) تشكّلان شروط عليّة علّةٍ أسمى للعالم كخير أسمى تحت قوانين أخلاقية؛ وهكذا أيضا كل ما تبقى من صفات سامية، كالأزلية والحضور في كل مكان، إلخ[1]».

أليست هذه صفات الإله التي عدّدها اللاهوتيون في جميع الأديان منذ القرون الوسطى إلى عصرنا الحاضر؟ أليس هذا باللاهوت الذي عارضه كانط بكل جهده النظري في «نقد العقل الخالص»؟ أجل هو كذلك، لكن العصا السحرية التي يتدارك بها كانط كل ما عمل على

---

(١) كانط، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٥، ص، ٤٠٩.



تدميره بجدّ على المستوى النظري، هي دائما مساوية لذاتها: أعني المطلب الأخلاقي. ولئن رفض، كما هو معلوم، فكرة غائية طبيعية عن طريقها يمكننا الوصول إلى كائن أول وأسمى، وذلك بذريعة محدودية العقل البشري، فإنه يعود ويستمدّها من الضرورة الأخلاقية كما يقول في نقد ملكة الحكم: «وبهذه الطريقة، تملأ الغائية الأخلاقية ما تفتقر إليه [الغائية] الطبيعية، وتؤسس قبل كل شيء آخر لاهوتا[1]». ليس هناك من شكّ ـ رغم كل الاعتراضات التي قدّمها الفلاسفة قبل كانط ـ في وجود علّة غائية للكون، في وجود مشرّع أسمى، وبالجملة في حقيقة القضية التالية وهي أن الله موجود: «يجب علينا أن نُقرّ بوجود علّة أخلاقية للعالم (مبدع العالم) بحيث نستطيع نحن أن نضع أمام أنفسنا غاية نهائية بحسب القانون الأخلاقي؛ وبقدر ما إن هذا الأخير ضروري، بالقدر عينه (أي بالدرجة عينها وللسبب عينه) علينا أن نُقرّ بأن الأول ضروري أيضا، أي إن الله موجود[2]». وكأني بكانط في آخر فقرات نقد ملكة الحكم، وبالتحديد في الفقرة ٨٧، يقول للناس، مَن عمل عملا صالحا دون الاعتقاد في الله فقد حبطت أعماله وذهبت فضائله سدى. إن خياله اللاهوتي الأخلاقي أوصله إلى هذه النتيجة المرعبة واللاإنسانية حقا. لقد تخيل شخصا اقتنع بالقضية التالية: الله غير موجود. هذا الشخص حسب رأيه «سيجد نفسه شخصا جديرا بالاحتقار في عينه هو لو أنه راح يعتبر ـ ولهذا السبب ـ قوانين الواجب مُختَلَقة، باطلة وغير ملزِمة وقرّر أن يتجاوزها من دون جزع. وإن إنسانا كهذا يحمل مثل هذا التفكير ... سوف يبقى دائما شخصا جديرا بالاحتقار حتى ولو قام بواجبه بشكل دقيق جدّا في ما

---

(١) كانط، ن. م، ص، ٤١٠.

(٢) ن. م، ص، ٤١٧.



يتعلق بالنتيجة [الظاهرة] وبقدر ما يمكن أن يُطلب منه[1]».

إنه الاعتراض الكلاسيكي الذي ما فتئ يُردّده المؤمنون عبر العصور، أعني عدم امكانية وجود مُلحد فاضل، هذا الإعتراض كان قد دَحضَه دحضا نهائيا، ودمّره تدميرا بيار بايل، ومِن بعده ديدرو ودولباخ وهيوم، لكن بالنسبة لكانط وكأن هؤلاء المَعالم لم يُوجَدوا أصلا، ولذلك فهو يَفترض ويناقش ويستنتج دون أن يَلتفت إليهم: «نستطيع إذن أن نَفترض إنسانا مستقيما (مثل سبينوزا مثلا) يعتقد جازما أن الله غير موجود وأن لا حياة قادمة». كيف هو مصيره يتساءل كانط؟ من المفروض، كفيلسوف تنويري متحرّر، أن يتثبّت أوّلا هل أن سبينوزا هو المثال الصحيح لهذا الصنف من الملحدين، وهل أنه بالفعل نفى وجود الله واليوم الآخر أم لا. ثانيا، هب أنه كان فعلا كذلك، فهذا الاعتقاد لا يضيره في شيء، ولا يمنعه من أن يكون انسانا خيّرا ومواطنا صالحا. لكن كانط يصدمنا حقا: هذا الإنسان أعماله محبطة على الرغم من أنه من وجهة نظر عملية يحقق شرط الأخلاق الذي نادى به كانط، أي أن تكون أفعاله غير مقصودة لغايات أخرى سوى احترام القانون الأخلاقي في ذاته «إنه لا يسعى وراء أية منفعة جراء اتباعه إياه [القانون الأخلاقي] لا في هذا العالم ولا في العالم الآخر، بل يريد بالأحرى فعل الخير الذي يوجه هذا القانون المقدس جميع قواه نحوه[2]». ومع ذلك فإن «جهده محدود، ولا يستطيع حقيقة أن يتوقع من الطبيعة أكثر من مساندة تأتي صدفة من حين لآخر ـ لكنها لا تكون أبدا بموجب اتفاق قانوني يتحقق وفق قواعد ثابتة . . . مع الغاية التي يشعر رغم ذلك أنه ملتزم بتحقيقها ومدفوع إليها. إن الخداع والعنف والحسد

---

(١) ن. م، ص، ٤١٩.

(٢) ن. م، ص، ٤١٩ ـ ٤٢٠.



ستحيط به دوما من كل صوب، حتى ولو كان هو نفسه صادقا، وديعا وخيّرا». الكل في ضلال إذن، ولا ينجو من هذا المصير التعيس أي أحد، حتى «الأبرار الذين يجتمع بهم، بالاضافة إليه هو... يجدهم مُعرّضين ـ وسيبقون كذلك أيضا ـ من قبل الطبيعة التي لا تُعير أذنا صاغية لذلك، إلى جميع مساوئ العوز والأمراض والموت المبكّر، مثلهم مثل باقي حيوانات الأرض، إلى أن يلتهمهم جميعا (الأبرار منهم والأشرار على حد سواء هنا) قبر واسع ويعيدهم ... إلى هاوية فوضى المادة عديمة الغاية، التي كانوا قد نُشلوا منها[1]». النتيجة هي أنه إما أن يتخلى الملحد عن وضع غاية أخلاقية يتبعها في حياته، أو «يجب عليه ـ وباستطاعته أن يفعل ذلك بشكل جيد كونه على الأقل ليس متناقضا بحد ذاته ـ أن يقبل من أجل قصد عملي ... وجود مبدع أخلاقي للعالم، أي وجود الله[2]».

حسنا، إذا كان الإنسان الملحد في وضعية كهذه ومحال عليه تذوّق طعم الحياة ولا حتى القيام بعمل أخلاقي، فما الشيء الذي جاءت به أخلاق كانط على أرض الواقع وهل يمكن أن تُحسّن من الجنس البشري وتدفع به إلى التحرّر؟ التحرّر أقصد به، التحرر من قيد الجهل والانتكاس والتعصّب، والعمل على الرفع بكرامة الإنسان والدعوة إلى السلم الدائم، واحترام حقوق الكائنات العاقلة واللاعاقلة، واحترام كرامة المرأة، باعتبارها كائنا مساويا للرجل. هناك شكوك جمّة في أن أخلاق كانط تؤدي إلى واحدة من هذه القيم، وإن أدّت إليها، عرضيا، فهي غير قادرة على ترسيخها بجدّ[3].

---

(١) ن. م، ص، ٤٢٠.

(٢) ن. م، ن. ص.

(٣) Cfr, J. Hare, *Kant on the Rational Instability of Atheism*, in *Kant and the New Philosophy of Religion*, Edited by Chris L. Firestone



إن أخلاق الواجب من أجل الواجب، الكانطية ـ كما بيّن شوبنهاور ـ هي متناقضة وغير ثابتة لأن كانط، على الرغم من ذلك أقر بثواب وعقاب، بحيث إن السعادة التي رفضها من جهة أعاد إدخالها من جهة أخرى، وسماها الخير الأسمى، والذي هو اتحاد الفضيلة والسعادة. ولقد ركّز شوبنهاور على هذه النقطة، وجعلها محور انتقاداته، ألا وهي أن هذه الأخلاق نابعة في العمق من أخلاق لاهوتية دينية، وبالتحديد من الوصايا العشر[١]. وهي مبنية على الافتراض المسبق من أن الإنسان يعتمد على إرادة أخرى تأمره؛ تُرغّبه بالثواب وتُرهبه بالعقاب. وهذه الافتراضات، مهما كانت مقبولة في اللاهوت، فلا ينبغي أن تدخل بتاتا في ميدان الفلسفة، يعترض شوبنهاور. وسبيل كانط في تقرير أخلاقه هو قلب مسارها المنطقي، حيث حوّل إلى نتيجة ما ينبغي أن يكون في الأصل مبدأ أو مقدمة (لاهوتية)، واتخذ كمقدمة ما ينبغي أن يكون نتيجة (الأمر الاخلاقي). لكن بعد أن قلب الأشياء رأسا على عقب، لا أحد، ولا حتى هو شخصيا، تَعرّف عليها كما هي، أي الأخلاق اللاهوتية المستخرجة من كتب اليهود والمسيحيين. إن أخلاق كانط تعج بالتناقضات وبالتعريفات الغريبة، المسيئة للمنطق، يقول شوبنهاور، هذا إضافة إلى تعاليم أخرى مسيئة لأخلاق الحس السليم وضاربة في الوحشية. مثل قولته من أن الكائنات الغير عاقلة (الحيوانات) هي أشياء وبالتالي يجب معاملتها كوسائل فقط وليس كغايات. وقد أعرب عن ذلك في المبادئ الميتافيزيقية للفضيلة الفقرة ١٥، بصريح العبارة «الإنسان لا يمكن أن يكون له أي واجب تجاه كائنات ليست إنسانية»؛ وفي الفقرة ١٧ يضيف «المعاملة الوحشية

---

and Stephen R. Palmquist, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA 2006, pp. 91/107.

(١) A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 122.



للحيوان هي مناقضة لواجب الإنسان تجاه نفسه، لأنها تستثير في الإنسان التألّم لعذابها، مُضْعِفَة بذلك مَلكة طبيعية صالحة لأخلاقيات العلاقات مع الناس الآخرين». معناها أنه ينبغي علينا أن نمتنع عن تعذيب الحيوان لا لأن تعذيبها أمر قبيح في ذاته، بل لكي نُفرد الرحمة للإنسان فقط، أو لكي لا تُفقِدنا مشاعر الشفقة المفرطة خاصية الشجاعة والإقدام والصلابة اللازمة في الحياة اليومية. على هذه الأفكار القاسية جدّا يعلّق شوبنهاور: «حسب رأيي وحسب آسيا كلّها، ما عدا تلك المُتَأسْلمة (يَعني ما عدا المُتهوّدة)، هذه التصريحات هي شائنة ومُقززة (empörend und abscheulich)[١]». وهنا يعود شوبنهاور لكي يؤكد بالحجة أن هذه الأخلاق الفلسفية المزعومة هي مجرّد أخلاق لاهوتية مقنّعة، ومعينها الأساسي هو الكتاب المقدس.

إن مِن نتائج عدم الثقة بالطبيعة الخيّرة للإنسان هي النظرة التشاؤمية لمصيره وتاريخه، وهذا ما نجده نوعا ما عند كانط، خصوصا في فلسفته للتاريخ. ولا نتجنى عليه إذا قلنا إنها قاسية حقا، والسبب في ذلك أنها مَبنيّة على تحديد سلبي يمس طبيعة الإنسان بالذات، الذي يُسميه خشبة معوجّة: «مِن خشبة هكذا مُعوجّة (aus so krummem Holze) كتلك التي صُنع منها الإنسان لا يمكن أن نفعل شيئا مستقيما[٢]». انطلاقا من هذا التصوّر فإن مصائب البشرية الرهيبة لا

---

(١) A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Brockhaus, Leipzig 1860, p. 162. "Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamisirten (d. h. nicht-judaisirten) Asien, solche Stze empörend und abscheulich. Zugleich zeieget sich hier abermals, wie gnzlich diese philosophische Moral, die, wie oben dargelegt, nur eine verckleidete theologische ist, eigentlich von der biblischen abhngt".

(٢) I. KANT, *Idee zu einer allgemeine Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, in Id, Werkausgabe Bd XI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 41.



يمكن تفاديها، لأنها إما مقررة من الطبيعة أو من قوّة أسمى لا نستطيع فهم أعمالها. لنتصفّح مقاله «بداية التاريخ الإنساني»، حيث يعترف كانط بأن أكبر الشرور التي تهدّد الشعوب المتحضرة تأتي من الحرب، وليست الحرب الدائرة الآن أو الماضية، بل حتى الاستعدادات الحثيثة لها في المستقبل. ولهذا الغرض فإن الدول تستخدم كل قواها، وجميع ثمرات ثقافتها، التي كان بإمكانها استخدامها لصالح أغراض مدنية. في جوّ من هذا القبيل أول ضحية هي الحرية؛ الرعاية الأمومية للدولة تتغيّر إلى بشاعة مطالباتها بالتضحية، تضحية يتم تبريرها بالخطر الداهم من خارج (äußerer Gefahr)[1].

حسنا، لكن على الرغم من بشاعتها فإن محنة الحرب تستثير وتُعجّل مسار التاريخ. المثال المضاد على غياب التسارع التاريخي، والركود الثقافي، وفقدان الحرية في الداخل، نظرا لانعدام الحرب هو الصين: في الصين، التي ليست لها أعداء أقوياء تهابهم، «لم يبق أي أثر للحرية[2]». الاستنتاج العام الذي استخلصه كانط من قراءته للتاريخ هو أن في درجة التحضّر التي وصل إليها الجنس البشري الآن، الحرب هي وسيلة لا غنى عنها (unentbehrliches Mittel) للسموّ بذاك التحضّر، والسلم الدائم لن يكون صِحّيا لنا إلاّ بعد أن تكون حضارتنا قد وصلت إلى نقطة كمال، لا يعلمها إلاّ الله[3]. الكتاب المقدّس،

---

(١) I. KANT, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, , p. 99. „Man muß gestehen: daß die größten Übel, welche gesittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden und so gar unaufhörlich vermehrten Zurüstung zum künftigen, zugezogen werden“

(٢) „Man sehe nur Sina an, ... keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt ist“. (Ibid, p. 99).

(٣) Ibid, p. 100.



يضيف كانط، على حق حينما يتصوّر انصهار الشعوب في مجموعة واحدة وتحرّرهم من المخاطر الخارجية، كإعاقة لكلّ ثقافة وسقوط في تفسّخ تام. إنه موقف غير مختلف جذريا عن الموقف الذي عبّر عنه هيجل في أصول فلسفة الحق، وكان بإمكانه المصادقة عليه، كما أن بإمكانه المصادقة على موقفه التالي من السلم الدائم، حيث يتبنّى كانط فكرة روسو وسان بيار من ضرورة إحداث عصبة أمم تعمل كمحكمة دولية لِوَضع حدّ للحرية البربرية التي تتمتع بها الدول إزاء بعضها البعض. ومع ذلك فإن كانط يسارع بإضافة الملاحظة التالية وهي أن التنظيم « الكوسموبوليتي للأمن الدولي العمومي [. . .] لا يجب أن يخلو تماما من أي خطر وإلاّ فإن طاقات البشرية ستذبل(١)». ما يمنع الرّكود الاجتماعي، الذي تحدّث عنه هيجل في أصول فلسفة الحق، إن لم يكن الحرب فهو على كل حال الخوف من الحرب والتأهب لها. إن الحرب، يقول كانط في نقد ملكة الحكم، نظرا للحالة الراهنة التي هي عليها البشرية « سوف تصبح حتمية. وكون الحرب محاولة غير مقصودة [لذاتها] (تثيرها أهواء مطلقة العنان) من قِبل البشر، إلاّ أنها قد تقوم بقصد خفيّ جدا من قِبل الحكمة الأسمى، إن لم يكن لإحلال الشرعية، فعلى الأقل من أجل الإعداد لها، مقرونة بحرية الدول، ومعها إحلال منظومة مؤسسة أخلاقيا لهذه الدول. وعلى الرغم من الويلات المريعة التي تنزلها بالجنس البشري، ومن يبلون بها أثناء الإعداد الدائم [للحرب] في زمن السلم ـ وقد تكون أكثر هولا ـ فلربما تكون دافعا إضافيا (. . .) نحو تطوير جميع المواهب التي

---

(١) I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltburgerlich Absicht*, in Id, Werkausgabe Bd XI, p. 44. „der nicht ohne alle Gefahr sei“



تخدم الثقافة فتبلغ أعلى درجة ممكنة[1]».

ليس هذا فقط بل إن في كل الأطروحة السابعة الواردة في «أفكار من أجل تاريخ كوسموبوليتي» لا نعثر قط على فكرة السلم الدائم واللامشروط. كانط يتحدث عن «شرط هدوء وأمن»، أو «توازن» في علاقات الدول ببعضها، لا بل إن الحروب تُعتبر وسيلة موضوعية للوصول إلى نظام دولي جديد: « كل الحروب إذن هي محاولات عديدة (ليست بالتأكيد حسب مخطط البشرية، بل حسب مخطط الطبيعة) لإرساء علاقات جديدة بين الدول، وعن طريق تدمير أو على الأقل تمزيق أوصال الأجساد القديمة، بناء أجسام جديدة غير قادرة هي بدورها أن تحافظ على وجودها بذاتها أو بجوار الآخرين، ويجب بالتالي أن تشهد ثورات جديدة مماثلة[2]».

أرى أن هذه الأطروحة الكانطية هي في جوهرها أخطر من تلك التي اعتمدها هيجل في أصول فلسفة الحق، ليس فقط لأن على أساس مبدأ من هذا القبيل يحاول الأمريكان تمزيق العراق، بل أيضا لأن تعميم كانط للنتيجة التي اعتبرها إيجابية في «كل الحروب (alle Kriege)» لا نعثر عليها عند هيجل. فهذا الأخير بعد أن طرح نظرتة الشاملة للحرب بحسب مخطط العناية، أضاف بأن «الحروب الواقعية تحتاج إلى تبرير إضافي[3]». لكن كانط مصرّ على أن الحرب تلعب

---

(١) كانط، **نقد ملكة الحكم**، ص، ٣٩٥.

(٢) Ibid, p. 42. „Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhltnisse der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung aller, neue Körper zu bilden...“

(٣) G. W. F. HEGEL, *Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, Nicholaischen Buchandlung, Berlin 1821, §. 324. „die wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung bedürfen“.



دورا محوريا في التقدم الإجتماعي والأخلاقي للبشرية. في الأنثربولوجيا البراغماتية، يعيد الكرة ويقول: « هكذا فإن الحرب الداخلية أو تلك الخارجية، مهما كان عظم شرّها، فهي تمثل بالنسبة لنوعنا دفعة للمرور من حالة الطبيعة الحقير إلى التحضر، مثل آلية عنائية، بحيث إن القوى المتناقضة تُنهك نفسها بالاحتكاك المتبادل، ولكنها عن طريق المصادمة أو تدخل علل أخرى يتم المحافظة عليها في سيرورة عادية[١]».

الدليل الإضافي على خطورة موقف كانط هو أن النتيجة الإيجابية التي أسندها للحرب، أعني تقطيع أوصال الأجسام القديمة وإعادة تركيبها من جديد، يذهب بنا مباشرة إلى بولونيا التي ساهمت بروسيا وفريدريك الثاني، الذي أثنى عليه كانط، بتمزيقها. وأظن أن هذه الأطروحة ليست إلاّ تبريرا ما بعديا لعملية كانت تَحدُث على مَرأى ومسمع كانط.

بخصوص علاقة الرجل بالمرأة وكأن من يتكلّم ليس هو بفيلسوف النقد العقلاني بل فريدريك نيتشه أو داعية إسلامي متطرّف: « من أجل وحدة ومتانة الرباط الزوجي لا يكفي الاجتماع الحرّ لشخصين؛ يجب على أحد الطرفين أن يكون خاضعا للآخر (ein Teil mußte dem andern unterworfen)، وبالتوازي يجب أن يكون هذا الطرف أسمى من الآخر، لكي يستطيع أن يُهيمن عليه (beherrschen) أو يحكمه (regieren) . . . في سيرورة الحضارة، يجب أن يكون طرف منهما أعلى من الآخر: الرجل [أسمى] من المرأة بسبب قوّة جسمه وشجاعته . . . خاصيات المرأة هي الضعف . . . الرجل سهل الاستقصاء،

---

(١) I. KANT, *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*, in Id., Werke, Bd. XII, p. 640.



المرأة على العكس لا تفشي بسرّها، رغم أنها (بسبب فصاحتها) من الصعب عليها حفظ أسرار الآخرين[١]». أرجوكم أن تقرؤوا الفقرة بعنوان «طبيعة الجنس» من كتاب الأنثربولوجيا، وأن تحكموا هل أنني بالغت في قولي بأن تصريحات كانط هناك لا تختلف عن أقوال اسلامي متطرّف حاقد على النساء حتى الموت. ولا حتى النسوة المتعلّمات تنجين من احتقاره. هذا الصنف من النسوة، يقول: « يَحتَجْن إلى كُتبهن تقريبا مثل ساعاتهنّ، التي يعلّقنها لكي يُظهرن أن لديهنّ واحدة، على الرغم أنها متوقفة ولا تسير مع الشمس[٢]».

أما تصوّره للإجتماع البشري فهو رهيب أيضا: «المهارة لا يمكن أن تتطوّر فعلا في الجنس البشري إلاّ عبر اللامساواة بين البشر؛ فإن السواد الأعظم منهم يتدبّر ضروريات الحياة بطريقة شبه آلية ومن دون أن يشعر بحاجة إلى أي قدر من حذق خاص، وذلك لراحة ورخاء آخرين ممن يعملون في قطاعات أقل ضرورة من الثقافة، أي العلم والفن. هم يعملون تحت شروط قاهرة في أعمال شاقة وقليل من المتعة[٣]». وكأني أقرأ أقوال نيتشه التي يذهب فيها، دون أية وخزة ضمير، إلى أن العبقرية الفنية تحتاج إلى طبقة من العبيد، إلى جماجم تقوم عليها. لكن في حقيقة الأمر يبدو أن هذه الفكرة قد استنسخها كانط من الكاتب الانجليزي مانديفيل، وهي فكرة رائجة في عصره. حيث يرى هذا الأخير أن « في أمة حرّة، حيث لا يوجد عبيد، الثروة الأضمن تتمثل في كتلة من الفقراء الكادحين (laborious poor) [. . .] ولكي نجعل من المجتمع سعيدا . . . يجب على الأغلبية

---

(١) I. KANT, *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*, ibid, p. 648.

(٢) Ibid, p. 654.

(٣) كانط، نقد ملكة الحكم، ن. م، ص، ٣٩٣ ـ ٣٩٤.



الساحقة أن تبقى في حالة جهل وفقر[١]».

هناك أيضا نظرة متشائمة، لاإنسانية لتربية الجنس البشري، لأن لا واحد، من أفراده يَفِرّ من كمّاشة الطبيعة المتفسخة التي طُبع عليها. في الوقت الذي يقول فيه هردر إن مسؤولية سعادتنا أو تعاستنا منوطة بعهدتنا وبالتالي فإن تربية الجنس البشري منوطة هي أيضا بعهدتنا، كانط، يرى أن الحل، هو الاستسلام للعناية الإلهية: «إن تربية الجنس البشري في كليته . . . لا يمكن أن يترقبها الإنسان إلاّ من العناية، أي من حكمة، ليست حكمته هو».

* * *

إن هذه العناصر الدينية الثاوية في كتب كانط والمنتشرة في ثنايا فلسفته، تثبتُ أن الإيمان بالله وباليوم الآخر وخلود النفس والحساب والعقاب، لا يُفيد في تهذيب النفوس، أو في إرساء أخلاق انسانية راقية. ويمكن، في هذا الشأن، معارضة كانط بشتى الوسائل، وإيراد حجج متينة أخرى مقوّضة للفرضيات اللاهوتية التي اتسقرّ عليها. ولا ينبغي التفتيش عنها عند الفلاسفة الفرنسيّين الذين سبقوه بعقود قليلة، بل يمكن العثور عليها حتى عند من سبقوه بقرون. وأحسن الأمثلة على ذلك يأتي من الفليسوف الإيطالي بومبوناتسي (Pomponazzi) الذي عاش في القرن الخامس عشر. ففي الوقت الذي يؤكد فيه كانط على أن الأخلاق لا تستقيم دون الاعتقاد في خلود النفس وفي حياة أخرى بعد الموت، فإن هذا الرجل كان قد كتب كتابا كاملا لكي يقدم الشكوك حول هذا المعتقد، وتصدى لحجج القائلين به وقلبَ استدلالاتهم وفنّد براهينهم. وقد برهن على استحالة خلود النفس سواء

---

(١) B. Mandeville, *The fable of the bees; or private vice public benefits*, London, T. Ostell, Ave-Maria Lane, 1806, p.179.



على المستوى المعرفي ـ النظري أو على المستوى الإرادي ـ العملي، وبيّن الاسباب التي تجعله غير مفيد لتفسير غاية الإنسان وتثبيته على الفضيلة. إن الغاية القصوى للجنس البشري لا تنحصر تحديدا في النشاط النظري فحسب، رغم أنه أساس الفارق بين الإنسان والحيوان، ولكن تكمن في فعل الخير وتحقيقه عينيا. إذ أن تعاطي البحث العلمي والإبداع الفني هو صالح، ولكنه ليس الغاية الخاصة للإنسان، حسب بونبوناتسي، أما عمل الخير فهو ضروري وصالح. الاشتغال بالعلم والمساهمة في تقدّم الفنون يمكن للبعض تحقيقه، أما أن تكون فاضلا، فهذا ممكن وواجب على الجميع[١]. عوض البحث عن اتحاد تصوفي مع عقل كلّي شامل، كما كان يتوق إليه فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، فإن بومبوناتسي حاول جر الإنسان إلى ملجإ ألأمن، عن طريق تعاطي الفضيلة العملية التي هي أسهل وأقرب للجميع. إن الفضيلة كغاية قصوى للإنسان، لا يمكن أن تكون وسيلة لغاية أعلى، وتبقى دون انتظار مُقابلٍ مادي أو جزاء أخروي. الفضيلة مكتفية بذاتها وجزاؤها هو الفضيلة ذاتها (ipsamet virtus)، والرذيلة بالمثل جزاؤها هو الرذيلة ذاتها (ipsum vitium).

إن الاستتباعات الأخلاقية والاجتماعية المنجرّة عن فكرة فناء النفس التي دافع عنها بومبوناتسي، والتي ربما لم يُرد إثاراتها والتركيز عليها كثيرا في تلك اللحظة، كان قد استخرجها أحد أعلام النهضة وهو جيرولامو كاردانو (G. Cardano). فبعد أن قال إن كل شيء مجعول

---

(١) P. Pomponazzi, *De Immortalitate Animae*, cap. 14, « Quare universalis finis generis humani est, secundum quid de speculativo et factivo partecipare, perfecte autem, de pratico ». cit in F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana*, Le Monnier, Firenze 1868, p. 183.



لشيء آخر في سلسلة الغايات الكونية، حينما وصل إلى الإنسان تساءل: الحيوانات مجعولة للإنسان، لكن الإنسان، لمن؟ إن كانت النفس مائتة مع الجسد، لأي سبب يمكن أن يوجد إذا لم يكن لذاته؟ وهنا يقوم الكاردانو بقلب كل الأفكار المتعارف عليها، وكأنه يعني كانط قبل الكلمة، أو قبل اسمه (ante litteram, ante nominem): إن أولئك الذين يُسَلّمون بفناء النفس يُعلون من شأن الإنسان ويكرّمونه، بل ويؤلّهونه أكثر من أولئك الذين يسندون إليه نفسا خالدة، لأن، بما أنه مائت فهو غاية في ذاته؛ خاصية هذه لا تليق إلاّ بالإله. النتيجة، هي أن من يقولون هكذا (qui sic dicunt)، يَقلِبُون نظام الكون (universi ordinem evertunt)[١]. يقلبون نظام الكون بالنسبة للمتدينين الذين يحطون من قيمة الإنسان، وهذه الملاحظة لكاردانوا، صحيحة وذكية جدّا، وهي تحسب لحساب عبقريته. فعلا، إذا كانت النفس مائتة فإن الإلهي « يتحقق ويكتمل في هذا العالم، الإنسان هو غاية في ذاته؛ أما إذا كان خالدا، فهو غاية لآخر». وكما يلاحظ القارئ فإن عن طريق أفكار من هذا القبيل، كانت تكفي خطوة إضافية حتى يخلص البومبوناتسي إلى النتيجة القصوى، ألا وهو حلّ كل كائن متعال، وعدم صلوحية الإله كنقطة لتفسير عالم الأخلاق. إن بومبوناتسي، كان على قاب قوسين، كما يقول أحد المفسرين، لكي

---

(١) G. Cardano, *Opera*, tom. II, Lugduni, 1663, p. 500. « Animatis propter hominem. At vero hic, si mortalis est animus, cuis causa esse potest, nisi sui ipsius? En preaclaram responsionem: nam qui animum fatentur esse mortalem, diviniorem hominem faciunt, quam qui immortalem: nempe illum sui ipsius causam tantum esse fateri coguntur, quqmvis propter se esse soli Deo competat. **Evertunt igitur, qui sic dicunt, universi ordinem** ». Cit, in F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana*, Le Monnier, Firenze 1868, p. 188.



يتخلّص من كل تعالي، نافيا أي وجود له. «لا يجب إكثار الكيانات دون لزوم؛ هذا ليس شعار أوكام فقط، ولكن شعار كل فلسفة[١]».

لكن هاينريش ريتّر أحد المؤرخين الألمان من القرن الماضي، المتشبّع ربّما بفلسفة كانط، شقّت عليه هذه الفكرة الجريئة، أعني فكرة فناء النفس، وقال إن بومبوناتسي وفّق بين إيمانه المسيحي وبين تعاليمه الفلسفية في النفس، لأنه بَرهن على ضرورة أن تستعمل النفس آلة جسمية سواء لنشاطها العقلي أو لممارسة حرية اختيارها. وبما أن الدين يقرّ بِبَعْث الأجساد، فهو يُلبّي بالتالي هذا الشرط، ويجمع بين الفلسفة والإيمان[٢]. الأجسام تُبعثُ؟ الأرواح تعود إلى الأجسام التي خرجت منها؟ لكن متى؟ يتساءل فيورنتونو، مؤرخ فلسفة إيطالي من القرن الماضي. متى تعود تلك الأرواح؟ يوم القيامة، لأن حتى ذاك اليوم الرهيب فهي نائمة في المقابر. وفي أثناء ذلك ماذا تفعل الأرواح؟ لا تُفكّر؛ ليست لها إرادة ولا مشاعر، لا رغبات ولا تعقّل؛ هي تعيش في عطالة مطلقة. لكن هذه الفرضيات بَدت في حد ذاتها لبومبوناتسي مَسخا لطبيعة الإنسان، إنه ميتامورفوز جدير بأساطير أوفيديوس وهوميروس[٣]. إن فلسفة بومبوناتسي بقيت في تضارب مع الإيمان «ولو حاول التوفيق بينهما، لما كان فيلسوف النهضة، بل سكولاستيكي[٤]».

---

(١) F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana*, Le Monnier, Firenze 1868, p. 189.

(٢) H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, 5 Theil, p. 422. Cit, in F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana*, *Ibid*, p. 189.

(٣) P. Pomponazzi, *De Immortalitate*, *Ibid*, cap. 9. « trasmutare naturam humanam in divinam, et parum hoc distat a fabulis Ovidii, in libro Metamorphoseos ».

(٤) F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana*, *Ibid*, p. 190.



لأن التوفيقية كانت هموم عهد عتيق وليس العهد الذي عاش فيه بومبوناتسي.

إن حياة بومبوناتسي وأمثاله من ناكري خلود النفس، تُفنّد مزاعم كانط والمؤمنين عموما من أن كل من لا يؤمن ببقاء النفس بعد الموت فهو غير قادر على الثبوت في الفضيلة، ولا يمكنه أن يقوم بأي عمل خيّر لذاته.

في آخر أيام حياته كان بومبوناتسي ملقى على الفراش ينخر المرض جسده، بين آلام متواصلة، وأعداء شامتين؛ غير مرتاح للرجاء في مستقبل بعد الموت، عزاءه الأوحد هو الفضيلة الصامدة كغاية قصوى للجنس البشري دون انتظار مكافأة ودون رجاء أخروي. كل هذا في تضارب مع معتقدات دينه، ومع تراث قرون عديدة؛ بين مقت المعاصرين ومخاطر الحرق بالنار، لا يشرئب إلى مستقبل معدوم، ولا يركن إلى انتظار ملذات في جنان تجري من تحتها الأنهار وحور عين، كما في التراث الإسلامي. لم يَفزع من اقتراب الموت، بل بقي صامدا على فكرة أنه يجب تقديم الفضيلة على كل اعتبار، بما في ذلك الحياة، ففي سبيلها يُضَحَّى بكل شيء: المشاعر والملذات، الشهرة والثروة وأماني المستقبل. من هو الإنسان الفاضل والأفضل، أهو المؤمن بيَوم القيامة أم بومبوناتسي، ناكره[١]؟

٩. لاهوت الصمت

البراهين التي يقدمها المؤمنون على وجود الله هي ضعيفة وواهنة، والقناعة المستمدة منها والتي يزعمون أنها مبنية على حجج عقلانية،

---

(١) Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana*, *Ibid*, p. 191.



هي قناعة كاذبة لأنها مسبوقة بالإيمان. العالم الفرنسي لودانتاك (Le Dantec) عبّر عن هذه الحقيقة قائلا إن كلّ البراهين المقدَّمة هي «غير قابلة للدحض لمن يستعملها؛ وهي كذلك فقط بالنسبة إليهم؛ إنها تبرهن على أنهم يعتقدون في الله، هذا كل ما في الأمر[١]». إن أفكارهم هي أقرب إلى وسيلة للعزاء منها إلى براهين علمية ثابتة. فعلا «البرهنة على مصادرة هندسية هي في متناول الجميع؛ تُولّد في الجميع يقينا غير قابل للشك؛ عند المؤمنين، يقين وجود الله حاضر مسبقا على البرهنة؛ والبرهنة لا تضيف له أي شيء». هذا الكاتب، عالم بيولوجي، قال عن جدّ بأنه لو كان مؤمنا لما كان في حاجة إلى التساؤل عن الـ«لِمَ». لكن المؤمنين يحاولون الاستحواذ على كل شيء: على الدين والدنيا، على العقل والإيمان، وعلى المنطق والقلب. إن وجود الملحدين، لهو ببساطة دليل على أن «البراهين على وجود الله لا تساوي شيئا[٢]». فهي صالحة فقط لمن يؤمنون بها، والذين هم في حقيقة الأمر غير محتاجين إليها؛ وعلى العكس من ذلك فهي فاسدة وبالتالي غير ذات فاعلية لمن لا يؤمن. «إنه من عدم الحصافة اعطاء تلك البراهين، لأن ملحدا ما، بعد أن حكم بعدم كفايتها، يجد نفسه

---

(١) F. Le Dantec, *L'athéisme*, Paris, Flammarion, 1916, p. 24. « toutes ces preuves sont irréfutables pour ceux qui les utilisent; malheureusement, elles ne le sont que pour eux; *elles prouvent qu'ils croient en Dieu*, et voilà tout ».

(٢) F. Le Dantec, *L'athéisme*, ibidem. « La démonstration d'un théorème de géometrie est à l'usage de tous; elle entraîne chez tous une incertidude indiscutable; chez les croyants, la certidude de l'existence de Diue préexiste à la démonstration; la démonstration n'y ajoute rien. Il me semble qui si j'étais croyant, je n'aurais pas besoin de me demander pourquoi ».



بسبب ذلك، أكثر استحقاقا في أن يقرر إلحاده[1]». أحد الكاثوليكيين يُؤيّده في رأيه هذا، ويقول بأن الإيمان يعتمد على الإرادة. إذ لو كان الإيمان يمكنه أو بالأحرى يجب أن يكون نتاج برهان عقلاني، فسيغدو من احتكار الأذكياء فقط. وبالتالي سيذهب ضد الكلمة الإنجيلية، و يُصبح، على عكس تصريحات يسوع المسيح، مَخفيا عن البله وجليا للعلماء. والعلماء وأصحاب الجدل وعلم الكلام المقطوعون على والنظر، ليس لديهم أي استحقاق ورفعة بسبب إيمانهم، نظرا لأن الإيمان في هذه الحال، هو التسليم بقضايا مبرهن عليها: «إذا آمنّا، فهذا لا يمكن أن يكون إلاّ لأننا أردنا ذلك».

إن فكرة الله التي من المفروض أن تكون جلية واضحة ومغروسة في كل الأنفس، هي من التشويش ودوام التحوّل والالتباس، بحيث إننا لا نجد رأسين يتفقان على معناها. كل واحد ينفرد بطريقته في تصوّر الله، وكل واحد يصنع لنفسه إلها خاصا به من دون الآخرين، بحسب طَبْعه، استعداداته وملكاته، وخيالاته وأفكاره المسبقة. الإنسان المسالم الطيّب لا يرى إلهه مثلما يراه الإنسان المتشنج الغضوب الشرير. لا بل الأدهى من ذلك هو أن نفس الشخص، يقول دولباخ، لا يراه بنفس الصيغة في لحظات مختلفة من حياته: إلهه يخضع لكل تحولات مَكَنَتِه، لكل ثورات طَبْعه، ويتبدّل بحسب المِحن المتواصلة الطارئة على وجوده[2].

---

(١) F. Le Dantec, *L'athéisme*, ibidem. « Elles sont bonnes pour ceux qui croient, et qui, par conséquent, n'en ont pas besoin; elles sont inefficaces pour ceux qui ne croient pas, et c'est même une grande imprudence que de donner de telles preuves, car un athée, les ayant jugé insuffisantes, se trouvera, par là même, plus autorisé à se proclamer athée ».

(٢) دولباخ، **نظام الطبيعة**، م. س، ص، ١٩١.



أمام هذه البلبلة والإخفاقات فإن أقرب سؤال يتبادر للذهن: أين هو الله؟ لماذا لم يتدخّل لكي يَحسم المسألة نهائيا؟ إنه أمر محيّر للبشرية جمعاء، وسؤال كثيرا ما طرحه الفلاسفة وطلبوا الجواب: لماذا لم يُمَظهر الله القدير العليم نفسه أمام البشرية؟ ما الذي مَنَعه من تبيين وجوده وهكذا يُريحهم من طوفان من الخلافات والفتن والدماء؟ أليس الله قدير على كل شيء؟ أليس الله هو الذي أخرج العالم من العدم إلى الوجود؟ أليس هذا الفعل بمفرده هو أعظم وأشقى الأفعال التي يمكن أن يتصورها العقل؟ لماذا إذن لم يُفعّل الله حكمته الفائقة ولم يدّخر البلبلة العظيمة التي أصابت عقول ناكريه ومعتقديه؟ إن هذه الأسئلة المشروعة هي المدخل القوي الذي يستخدمه الملحدون لا لكي يَشُكّوا في وجود الله فحسب، بل لكي يرفضوه رفضا تاما.

الفيلسوف الفرنسي كونت ـ سبونفيل (Sponville)، في كتابه «روح الإلحاد» يعرض بعضا من تلك الإعتراضات بشيء من البراعة والجدية، التي ربما، تستثير الشكوك في ذهن الإنسان المؤمن وتجعله يستفيق من سباته الدوغمائي. التجربة، يقول سبونفيل، بما أنها مسألة عينية، هي أحيانا أكثر حسما من البراهين العقلانية[١]. ذلك لأن أكثر الحجج الدامغة لعدم الإعتقاد في الله، هي أنني لا أملك عنه أيّة تجربة، أي إحساس أو اقتراب. إنها الحجة الأبسط، ولكنها الأقوى ضد وجود الإله. فعلا لا يمكن لأحد أن يَمنعني من التشبّث بهذه الفكرة: لو كان الله موجودا لوجب أن يكون بالإمكان النظر إليه أو الإحساس به. يقول المؤمنون: يَكفي فَتح الأعين والروح « هذا ما أحاول فعله، وكلّما فعلتُ، كلما رأيتُ العالم، كلما أحببت أناسا[٢]».

---

(١) A. Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 103.

(٢) سبونفيل، روح الإلحاد، ن. م، ص، ١٠٤.



إن محاولات اللاهوتيين وبعض الفلاسفة لإقناعنا بوجود الله، لم تؤدّ دورها كما يرغبون، ولم تُقنع بالتالي المتشككين. من الأسهل، ومن الأصلح بمكان أن يسمح الله لنفسه بالظهور علنا. هذه، يؤكد سبونفيل، أول الإعتراضات التي تنتابني، كلّما حاول أحد المؤمنين جَلبِي إلى دِينه: «لماذا تُشقِي نفسك؟ لو أن الله أراد أن أومن، لكان ذلك في الحين! لو لم يُرده، لِمَ تُصِرّ[1]». المؤمنون أمام هذا الإعتراض يتحصنون بالأسرار، ويقولون إن الله يختبئ، ويتوارى في عالم الغيب. البعض منهم يرى أن التخفي هو صفة إضافية تُبيّن عظمة الله، وتَقي الإنسان الضعيف من أن يُصعَق بهذه الجلالة التي لا قِبل له بها. لكن في حقيقة الأمر لا يمكن التغنّي بهذه الصفة، لأنها تُبدي نقصا في الحصافة وصبيانية وختل. وبعد، لِمَ إضاعة الحياة وإهدار الوقت والطاقة في التحزير والمراهنة، والعالم شاخص أمامنا ويهمّنا أكثر من أي شيء آخر. كيف يمكن تصوّر هذا الإله وهو مُتَخفّ؟ فالانسان لا يختفي إلاّ لِلّعب، أو للخوف أو للخجل. والله، لِمَ يَتخفّى عنا لهذا الحدّ؟ ألكي يَصدمنا، أو لأنه يخجل منا، أو لكي يمزح معنا؟ لا واحدة من هذه تصمد إذا اعتمدنا مبدأ القدرة الإلهية المطلقة، ولا شيء يبرّر عدم ظهوره علنا. المؤمنون يُجيبون بأن الله يختفي لأنه يحترم حرية الإنسان ولا يودّ التدخل في اختياره الإيمان أو الكفر. إذا كان الله حاضرا على الدوام أمام أعيننا، أو إذا استطعنا البرهنة عليه بيقين تام، فإن هذا اليقين كما يرى كانط سيقودنا إلى الطاعة المفروضة، طاعة لأجل المصلحة. ففي هذه الحال لا يتصرّف الإنسان بوازع أخلاقي ذاتي حبا للخير في ذاته، بل ستصبح أعماله نوعا من الحصافة المدروسة مسبقا لأجل تحقيق أغراض أخرى. وهكذا فإن

---

(١) سبونفيل، ن. م، ن. ص.



أغلب الأعمال المطابقة للقانون ستكون صادرة من الخوف، البعض القليل من الرجاء، ولا واحدة من الواجب، وهكذا فإن القيمة الأخلاقية تصبح عديمة الوجود. عدم ظهور الإله، إذن، أو عدم التحقق من وجوده، يفسح لنا المجال لحرية الاعتقاد أو عدم الإعتقاد، ويضمن لنا الخيار أيضا في القيام أو عدم القيام بواجبنا.

لكن هذا التحليل حسب رأي سبونفيل هو ضعيف لأسباب ثلاثة.

الأول: وهو أنه لو كان الله يختفي لكي يتركنا أحرارا، وإذا كان الجهل هو شرط حريتنا «فسنكون أكثر حرية من الله نفسه، نظرا إلى أنه ليس لديه الخيار، المسكين، أن يعتقد أو لا يعتقد في وجوده[١]». ليس هذا فقط بل إننا سنكون أكثر حرية من أي واحد من أنبيائه وخدامه، هم الذين يرون الله وجها لوجه، أو من خلف حجاب. لكن فكرة أننا نحن البشر العاديّون أكثر حرية من الله، أو أكثر حرية من ابراهيم وبولس أو محمد، أو ببساطة أكثر حرية من الصديقين، تبدو حسب رأي سبونفيل مستحيلة التصديق، من وجهة نظر دينية لاهوتية.

السبب الثاني الذي يدعو إلى رفض هذا التفسير، هو أن هناك أقل حرية في الجهل منه في المعرفة. «إنه روح التنوير، الحي دائما، والضروري، ضد كل ظلامية. الزعم بأن الله يختفي لكي يحافظ على حريّتنا، يعني افتراض أن الجهل هو عامل حرية[٢]». مَن الذي له ذرّة من حب المعرفة ومن المسؤولية البيداغوجية يقبل بشيء من هذا

---

(١) A. Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, ibid, p. 106. « Si Dieu se cachait pour nous laisser libres, si l'ignorance, pour le dire autrement, était condition de notre liberté, nous serions plus libres que Dieu lui-même, puisqu'il n'a pas le choix, le pauvre, de croire ou non en sa propre existence ».

(٢) سبونفيل، ن. م، ص، ١٠٧.



القبيل؟ نحن نريد أن نُعلّم أطفالنا، ونُصِرّ على تَربيتهم أحسن تربية، لإعتقادنا، على العكس من ذلك، أن هناك أكثر حرية وتقدّما وتنويرا في العلم منه في الجهل. إذن لا مُبرّر لتَرك الله الانسانية في الجهل لأجل الإبقاء على حريتهم. وبخصوص تحليلات كانط، يرى سبونفيل، أن معناها الحقيقي هو أن أفكار الثواب والعقاب، الرجاء والرهبة، هي في العمق غريبة عن الأخلاق، ولا يمكنها، إذا أطلقناها، إلاّ أن تعوقها. وبالتالي فإن العمل الأخلاقي الحق يتمثل في القيام بالواجب دون اعتبارات ثانوية. لكن هذا التحليل هو برهان ضد الجحيم والجنة، أكثر منه تبرير للجهل الإنساني أو للتخفّي الإلهي.

السبب الثالث لرفض تلك الإجابة، يقول سبونفيل، هو عدم اتفاقها مع فكرة الإله كآب. أو كما يقال إله راع للبشرية: «عندي ثلاثة أبناء. حُرّيتهم وهم صغار هي في طاعتي أو لا، في تقديري أو لا، في احترامي إن وجب الأمر أو لا. من حقّهم أن يعرفوا أنني موجود! من واجبي أن أعتني بهم لكي يُصبحوا بالفعل أحرارا! ماذا تعتقدون في أب يختفي على أبنائه ثم يتعلّل بالقول: «لم أفعل شيئا لكي أظهر لهم وجودي، لم يروني أبدا، ولم يُلاقوني قط: لقد تركتهم يعتقدون أنهم يَتَامى أو من أب مجهول، لكي يبقوا أحرارا في الإعتقاد أو عدم الإعتقاد في وجودي..»[1]. إننا من وضعيتنا الإنسانية، وببسيط العقل، نعتقد جازمين أن هذا الأب غير مسؤول أو هو وحش معتوه. أليست هذه حال الله مع الإنسانية التي تركها تنقضّ على بعضها البعض وترتكب الجرائم الفضيعة في بيته؟ إن فكرة إله مُتَخفّ هي فكرة متناقضة، ومتضاربة مع صورة الإله الرحيم التي يسوقها أهل الأديان.

قد يتعلّل المؤمنون بضعف الإنسان وبعدم قدرته على رؤية حضور

---

(١) سبونفيل، ن. م، ص، ١٠٨.



الله في الكون. لكن هذا غير صحيح، لأن الآلاف من الناس أفنوا عمرهم في البحث والتنقيب، ولكنهم لم يجدوا شيئا من هذا الحضور المزعوم. من الواضح أن لكل واحد تجربة خاصة مع ما يعتقد أنه الله، تجربة محبة، تواصل، وتقارب. هذا من حقهم ولكن لا ينبغي عليهم أن يُعمّموا أو يفرضوا تجاربهم أو يُعيّروا الآخرين لعدم الاقتدار على تلك التجربة. إن تجربة لا يتقاسمها الجميع، وليست مضبوطة، ولا مستقرة أو قابلة للتعميم، تبقى دائما عرضية وهشة[١]. ما هو المعيار للفصل بين الوهم والحقيقة؟ كيف نفرّق ونُغربل هذه التجارب التي يدعيها أصحابها؟ إن امتناع الإله عن الظهور، ربما لأنه يريد التخفي، «وربما أيضا، وهذه الفرضية تبدو لي أبسط، لأنه غير موجود[٢]».

---

(١) لقد تطرّق فرويد إلى هذه النقطة، في «مستقبل وهم» حيث قال: «بيد أن قانون الإيمان هذا لا أهمية له إلاّ بقدر ما يكون عقيدة شخصية؛ أما بصفته مرسوما فإنه لا يلزم أحدا. هل يمكن أن أكون مرغما على تصديق جميع الإحالات؟... الحق أنه ليس ثمة سلطة تعلو على سلطة العقل، ولا حجة تسمو على حجته. وإذا كانت حقيقة المذاهب الدينية مرهونة بحدث داخلي يشهد على تلك الحقيقة فما العمل بجميع أولئك الناس الذين لا يقع لهم مثل ذلك الحدث النادر؟ في وسعنا أن نطلب من جميع الناس أن يستخدموا العطيّة التي مُنِحت لهم، العقل، لكننا لا نستطيع أن نفرض على الجميع إلتزاما مَبنيّا على أساس عامل لا وجود له إلاّ لدى حفنة ضئيلة للغاية منهم. وإذا حصل لك، خلال لحظة الوجد التي استولت على جماع كيانك، اليقين الراسخ الوطيد بحقيقة المذاهب الدينية وصحتها، فبِمَ يمكن أن يهمّ الآخرين؟». فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨ (ط. ٤)، ص، ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) A. Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, *Ibid*, p. 110. « Si Dieu ne se montre pas - en tout cas pas à moi et pas à tous -, c'est peut-être aussi, qu'il veut se cacher. C'est peut-être aussi, et l'hypothèse me paraît plus simple, qu'il n'existe pas ».



سبونفيل يقول بأن الإعتقاد في الله يعني دائما، إرادة تفسير شيء لا نعرفه كثيرا ـ الكون، الحياة، الوعي ـ بشيء نعرفه أقلّ: الله. وهذا الاعتراض هو في معنى ما شبيه باعتراض دولباخ كما رأينا أعلاه، ولكن مع فارق جوهري وهو أن دولباخ، على عكس سبونفيل، له نظرة متفائلة للعلم وهو لا ينقده لقصوره ولا يقول بأن العلم لا يعرف الأشياء، بل إن البشرية بفضل العلم حققت تقدّما باهرا في معرفة أغوار الطبيعة ومُكوّنات الحياة في أدق عناصرها، وكشفت عن الوعي في عمقه السيكولوجي والعضوي. ومع ذلك يبقى الإعتراض حسب رأيي في شقّه الثاني ثابتا، وهو أننا لا نَجني شيئا حينما نريد أن نفسّر شيئا معروفا عندنا، معرفة يقينية يمكن التحقق منها، بشيء لا نعرفه إطلاقا. لا واحد، يقول سبونفيل، ما زال يفسر المدّ والجزر والكسوف والخسوف والزلازل بالعودة إلى الإرادة الإلهية. (إلاّ المسلمين والإنجيليين الأمريكان. «ملاحظتي»). ولكنني لا أوافق سبونفيل في قوله بأن العلم لا يفسّر الطبيعة نفسها، وبالتالي فإن النزعة العِلموية (أو ما يسميه بالتدين العلمي)، هي موضع شك كمثيلاتها اللاعقلانية؛ أو أن العلم أقلّ شاعرية وأكثر غباوة، ويمرّ بجانب المسألة التي يزعم حلّها. أرى أن هذه تخريجات هايدغارية، معادية للوضعية والروح التحررية للعلم، ومعروف التصوّر التحقيري للعلم عند هايدغر وقد عبّر عنه في قولته الكارثية من أن العلم لا يفكّر. المؤمنون جميعهم يقبلون هذا الاعتراض وهو منّة لهم من السماء لكسر شوكة العلم والعلماء، وتحييد نشاطهم التنويري. ماذا نريد من العلم؟ ألا يكفي ما اكتشفه وما أنجزه، أم يُراد من العلماء أن يكفّوا عن التجارب في مخابرهم، لكي يَنظموا قصائد شعرية، أو يكتبوا قصصا جميلة ومُعزية للناس؟ إن انتقاد العلم من هذا الجانب الاستيتيقي يبدو لي صيدا في ماء عكر، أما التنكّر للعلوم الصحيحة فهو هفوة كبيرة يقترفها الفلاسفة، وحتى البعض من



العلماء، وهو لا يخدم مصلحة التقدم العلمي ولا يساعد على القضاء على الخرافة.

جوهر المسألة هو أن تفسير الكون بأسباب ماورائية، لا يُفسّر شيئا، بل يُجذر اللامفهوم. وحتى إن كان العلم لم يكتشف كل شيء، فهو دائما في تطوّر، وهنا تكمن عظمته، لكن إنزال إرادة الله الغيبية لتفسير العيني الشاخص، هو كما قال سبينوزا «وَكْر الجاهلية». والدين على هذه الحال يصبح الحل الشامل لكل شيء، والمفتاح الذي يفتح أبوابا خيالية. إن الصمت أمام سكوت الكون، يرى سبونفيل، هو أحق وأكثر أمانة للواقع وللسرّ، وربما أكثر روحانية. الصلاة؟ الدعاء؟ لا فائدة فيها. إنها «وضع كلمات على الصمت. التأمل هو أفضل منها. الإنتباه أفضل. الفعل أفضل. إن العالم يَهمّنِي أكثر من الإنجيل والقرآن. فهو يحتوي أكثر أسرار منهما، أرحب (لأنه يحويهما)، أكثر خفاء، أكثر انبهارا، أصدق». وبالجملة «الله هو وكر الجهالة والتشبيه. الكون، انفتاح ومخاطرة، لكل معرفة ولكل فعل[1]».

إن وجود السرّ المحايث، بعيدا عن أن يكون اعتراضا ضد الإلحاد، هو حجة قوية ضد الاعتقاد الديني بالأحرى. إذا كان المطلق غير قابل للمعرفة، ما الشيء الذي يسمح لنا بالتفكير في أنه هو الله فعلا؟ سؤال وجيه كان قد طرَحَه هيوم في حوارات حول الدين الطبيعي. هذا هو حدّ كل نزعة إيمانية: إذا كان الإيمان يتجاوز كل عقل، كيف لنا أن نتحقق ممّا نعتقده؟ وهذا أيضا حد للنزعة التأليهية،

---

(١) A. Compte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, Ibid, p. 113. « Dieu asile de l'ignorance et de l'anthropomorphisme. L'univers, ouverture et risque, pour toute connaissance et pour toute action ».
القولة التي استشهد بها اسبونفيل من سبينوزا، نجدها في **الأخلاق**، تذييل على القضية ٣٦.



التي يزعم أصحابها الاعتقاد في قوّة ما، في إله، دون معرفة جوهره، ودون الانضمام إلى آراء أهل الأديان والكتب المقدسة. الإعتراض لا يتغيّر، إذا كنّا لا نعرفه قطّ، محجوبون عنه، كيف نعرف أنه هو الله الذي نفتش عنه؟ وهذا أيضا هو حدّ اللاهوت السلبي: الله لا يمكن تصوّره إلاّ بالسلوب، عن طريق التناسب، لكن التناسب مع ماذا؟ مع الشخص الذي يعتقد بالتأكيد. الإعتراض هو أن هذا إله مُفَصّل على قياس ذهنية الإنسان، بل على الإنسان ذاته. وكما قال منتيسكيو: لو فعلت المثلثات إلهاً، لأعطته ثلاث زوايا. كيف يمكن أن نعجب، إذن، إذا كانت آلهة البشرية كلها أنثربومورفية؟ والأديان لم تفعل أي شيء غير تشبيه الإله بالإنسان، وليس للإنسانية المتديّنة من سبيل إلاّ ذلك لأنهم محكومون بالواقع العيني وبلُغتهم وتصوراتهم، حتى وإن كافحوا لكي يتجاوزوا هذه التقييدات، دون جدوى.

١٠ . عدم وجود الله: البراهين

سبونفيل يأتي إلى الحجج الإيجابية الستّ التي تثبت عدم وجود الله، والتي تقوده ليس فقط إلى نكران وجود الله (الإلحاد السلبي، قريب جدا من اللاأدرية)، بل إلى الإعتقاد الجازم بأن الله غير موجود (إلحاد إيجابي، بأتم معنى الكلمة).

أول هذه الحجج، أقدَمُها، وأبْسَطها، وأقواها: هو وجود الشر، أو بالأحرى تفشيه، وحشيته، ومبالغته. هل هذه حجة ايجابية؟ أجل بالتأكيد، بمعنى أن الشرّ هو واقع، لا يكتفي بإظهار الضعف الكامن في الأديان، وإنما يمنح حجة متينة لكي يصبح المرء ملحدا. هذه الحجة كان قد عبّر عنها أبيقور، وهي معروفة ومتداولة في كتب الفلسفة: «إما أن الله يريد انتزاع الشر ولا يقدر أو أنه يقدر ولا يريد، أو أنه يقدر ويريد. إذا أراده ولم يقدر، فهو عاجز، وهذا لا يليق بعظمة الله؛ إذا



قدر عليه ولا يريد، فهو شرير، وهذا غريب عن الله. إذا لم يرده ولم يستطع، فهو في نفس الوقت عاجز وشرير، وهو ليس الله إذن. إذا أراده ويقدر عليه، وهذا ما يليق بالله، من أين يأتي الشرّ، أو لم لا يلغي الشر؟»[١].

إن الفرضية الرابعة، الوحيدة التي هي مطابقة لتصورنا للإله، مدحوضة بالواقع ذاته (وجود الشرّ): «يجب استنتاج أن لا إله خلق هذا العالم، ولا أحد يسيّره ... ليس هناك لا عناية، ولا قدر، لا شيء يُرجى من الآلهة، ولا شيء يُنتظر منهم». إن حياة الإنسان، هذا إذا انتقينا كائنا واحدا من الكائنات الحية في الكون، هي من البؤس والضّنك إلى حدّ أننا نعجب كيف يكون في هذا العالم إله ناظر للطبيعة وحاكم ومسيّر للكون.

هذا ما اصطُلِح عليه بمشكلة الشرّ. لكن، يقول سبونفيل، هذه في الحقيقة مشكلة الأديان، مشكلة تجابه المؤمنين فقط، لأن بالنسبة للملحدين، الشر هو واقع يجب الاعتراف به، مجابهته، تجاوزه متى استطعنا، ومع ذلك يمكننا فهمه وتفسيره. فالعالم هو هناك شاخص أمامنا، هو ليس مجعول لنا، ولا من أجلنا. والأرض، كما يقول آلان (Alain)، لم تَعِدنا بشيء: «إن وجود الشرّ، بالنسبة للملحد، بيّن بذاته. هو أقلّ منه اشكالية (نظرية) بقدر ما هو عائق (عملي) بيّن[٢]».

لكن الحال بالنسبة للمؤمنين مُختلفة. فهم في عجز تام عن تفسير طغيان الشرّ في عالم مصنوع من إله قدير ورحيم. لايبنيتز، من موقعه

---

(١) هناك عرض جيّد وواضح لهذا الاعتراض نجده في كتاب سكستوس امبيريقوس:

S. Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction P. Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 363-364.

(٢) سبونفيل، ن. م، ص، ١٢٠.



الدفاعي، لم يجد لذلك سبيلا إلاّ بتقاسم المشكلة مع من يقدّم هذا الإعتراض. قال: «إذا كان الله موجودا، من أين الشرّ؟ إذا كان غير موجود، من أين يأتي الخير[1]». ثمة خدعة في الجزء الثاني من الشرطية، لأن لايبنيتز أراد تقاسم الحمل بيسر مع معارضيه. فالمسألتان، رغم التناظر الظاهري، لا يقعان في نفس المجال ولا يحملان نفس الخطورة. أن يكون هناك خير في العالم، يَكفي الإحتكام إلى التجربة الذاتية مِن ألمٍ وفرح ولذة ومحبة للتيّقن منه. لكن المسألة هي في وجود هذه الكمية المهولة من الشرور الفضيعة والمتواصلة رغم وجود إله حكيم مسيّر للعالم. ولقد تعثر المفكرون المؤمنون منذ القديم في التوصل إلى إجابة صريحة وواضحة، تحلّ كل المعضلات وتُبرر الإله من مسؤولية اقتراف الشرور. آخر ما استحدثوه هو القول بأن الخلق ليس هو فعلُ فيض ذاتي من الله، أو تمدّد خارجي، بل فعل تراجع وانكماش. وقد قَبِل الله هذا التناقُصَ، وأفرغ من ذاته جزءا من الوجود، حسب قول سيمون فايل (S. Weil). كيف لا يكون ثمة شرّ في العالم إذن، والعالَم لا يمكن أن يكون كذلك إلاّ بشرط أن لا يكون الله؟ إن هذه الأطروحة قد تُفسر وجود الشرّ في العالم، إلاّ أن الإشكالية ماكثة في حدّتها، وهذه الإجابة على أية حال عاجزة عن تفسير الكمية الهائلة من الشرور، تَجَذّرها وانتشارها الكاسح. التجربة في هذا الشأن، يقول سبونفيل، حاسمة ولا مراء فيها، بل إن الإحساس ربما هو أكثر حسما من التجربة العينية، ولا أحد يستطيع أن ينكرها. «لكن الطبيعة بمفردها كافية لتفسير هذا وذاك، بينما إله ما يجعل كليهما غير مفهومين، الأوّل من حيث الإفراط، والثاني من حيث النقصان. هناك كثير من الفضائع، كثير من الآلام، وكثير من المظالم في العالم ـ والنزر

---

(١) ن. م، ص، ١٢١.



القليل من السعادة ـ لكي تبدو لي مقبولة فكرة أنه خُلِق من إله قدير ولامتناهي الخيريّة[1]». أرى أن سبونفيل مُحِقّ في اعتراضه، لكن كان بوسعه أن يستشهد بسابقيه بيار بايل أو دولباخ، اللذان توسعا في هذه المسألة وقدّما الاعتراضات الدامغة ضد أي تبرير للإله.

هذه المظالم وهذه البشاعات، هي فعلا، صادرة من البشر وهم المسؤولون عنها، لكن من الذي خلقهم؟ يسأل سبونفيل. المؤمنون يُجيبون أن الله هو الذي خلقنا أحرارا، وحرّيتنا تُتِيح لنا الإختيار والقدرة على القيام بأفعال خيّرة وأخرى قبيحة وآثمة. هذا يقودنا إلى اعتراضنا السابق، هل نحن أكثر حرية من الله الذي يكون غير قادر إلاّ على الخير؟ وهب أننا تركنا جانبا هذه المعضلة: هلاّ خَلَقَنا الله على صورة أفضل؟ لماذا خَلقنا ضُعفاء بهذا القدر؟ لماذا خلقنا شرسين، نهمين، مخرّبين؟ لماذا هذا النزر القليل من الخير أمام الكمّ الهائل من الشرور؟ إن إلها حكيما كان بإمكانه ـ حتى وإن مَنَحَنا حرية الاختيار وتَرَكَ لنا طبيعتنا الضعيفة ـ أن يختار نسبة أفضل، أي أن يُرجِّح كفّة الخير على الشر. إن مشاهد الحياة التي يُفتَرض أن الله مُبدعها هي من العنف والظلم والوحشية المرعبة بحيث أننا لا نُجحف إن شبّهناها بمَجزرة طويلة (un long carnage) ومستمرّة. الحقيقة هي أنه ليس أمامنا من مخرج ولا سبيل إلى تفسير جميع هذه الكوارث والشرور إلاّ بالقول إن الله غير موجود.

---

(١) A. C. Sponville, *L'esprit de l'atheisme*, p. 122. « Mais la nature suffit à expliquer l'un et l'autre, alors qu'un Dieu les rendrait tous les deux incompréhensibles, le premier par l'excès, le second par l'insuffisence. Il y a trop d'horreurs dans ce monde, trop de souffrance, trop d'injustices - et trop peu de bonheur - pour que l'idée qu'il ait été créé par un Dieu tout-puissant et infiniment bon me paresse acceptable ».



المؤمنون لا يعتبرون أنفسهم قد انهزموا، حيث أنهم أمَام المأزق الخطير لكل لاهوت تبريري، وأمام تعنّت الشر على التفسير الديني فإنهم شحذوا مواردهم وخرجوا بتعليل جديد. البعض من اللاهوتيين والمفكرين المحدثين كفوا عن التحدث عن إله قدير، بل وصلوا إلى قمة المفارقة، بالتحدّث عن إله عاجز ومُنتقص القدرة. إنها صيغة أخرى ممّا يُسمّى بالكينوزيز (*kenosis*): إفراغ الله لنفسه، أو ما أسماه أحبار اليهود من الكباليّين «تسيمتسوم». الله هناك لم يخلق العالم من العدم، ولكن من اللامتناهي (En-soph) أي من ذاته، وقد أصبح هو نفسه عالَما بتَحرّكه في دوائر عديدة وتَشكّله على أطوار مختلفة. وأمام سؤال لماذا أصبح الله عالَما؟ وكيف استطاع، هو الذي جوهره فكر خالص، التّمظهر كمادّة؟ لم يجدوا من جواب معقول أو علة كافية، لقد استحدثوا عشرات الحلول. هانس جونس قال بأن آوشفيتس تجعل من غير المُحتَمَل فكرة إله قدير، وينبغي بالتالي تقبّل الضعف المأساوي لإله في تحوّل وفي ألم؛ إله، كما يقول جونس، نزع عنه ألوهيته، ولم يستطع أن يخلق العالم والإنسان إلاّ بالتنازل عن قدرته اللامتناهية. سبونفيل يقول إن هذا المخرج مقبول في وجه فضاعة العالم، وهو أفضل من التسويغات المتهوّرة التي وقف عندها لايبنيتز. الكاتب الفرنسي ألان (Alain) عبّر عن هذه الفكرة بفصاحة مُأثرة كما يقول سبونفيل، حيث كتَبَ في «مقدمات في الميثولوجيا: «إذا واصلوا في التحدث عن إله قدير، أجيب: هذا إله وثني، إنه إله تمّ تجاوزه. الإله الجديد هو ضعيف، مصلوب، مُهان؛ تلك هي حالته؛ تلك هي ماهيته. لا تَمْكُروا في هذا الشأن، فكّروا في الصورة. لا تقولوا أبدا إن الروح ستنتصر، وستحوز قوة ونصرا، حرّاسا وسجونا، وأخيرا تاجا ذهبيا. كلاّ. الصّوَرُ تصرخ بأعلى صوتها، ولا يمكن تزويرها. سيكون

له تاج من شوك[١]». هذا الإله كَفّ عن أن يكون إلها؛ والاعتقاد به هو مجرّد روحانية دون كنيسة ودون عقائد.

البعض الآخر من المؤمنين تحصن في الأسرار، أو اعترف بالعجز عن الإحاطة بهذه المسألة فضلا عن وجود حل نهائي مقبول. لكن الشرّ موجود وشاخص أمامنا وليس هو بالسرّ قط، بل «إن إلههم هو السرّ ـ يقول سبونفيل ـ أو هو الذي يجعل الشر سرا. ومن هذا السرّ، الذي هو ليس إلاّ خياليا، أريد أن أنأى بنفسي. الأفضل هو الاعتراف بالشر كما هو ـ في شخوصه ومبالغته، في وضوحه الفظيع والغير مقبول ـ والنظر إليه في وجهه، ومقاومته بقدر جهدنا. هذا ليس بِدِين لكن أخلاق، ليس إيمان، بل فعل[٢]».

الحجة الخامسة، لكي أبرّر إلحادي، يقول سبونفيل، تتعلّق بالإنسان أكثر منه بالعالم: «كلما عرفته أكثر، كلما كان اعتقادي في الله أقلّ[٣]». ما السبب يا ترى؟ بالنسبة لسبونفيل، وهذا رأيه، السبب في ذلك هو أنه لا يملك فكرة عالية عن الإنسانية عامة، وعن نفسه خاصة، لكي يتخيّل أن الله هو مصدر هذا النوع وهذا الشخص. فكل ما يترائى أمام الأعين هو هشاشة، ومكر وخداع، واستصغار، وفِتن. قد يعترض المؤمن بأن هذه المشاهد القبيحة لا تقود إلى نكران العناية، وربما قد

---

(١) E. C. Alain, *Préliminaires à la mythologie*, Paris, Hartmann, 1943, p. 55. « Et si l'on me parle encore de dieu tout-puissant, je réponds, c'est un dieu païen, c'est un dieu dépassé. Le nouveau dieu est faible, crucifié, humilié; c'est son essence. Ne rusez point là-dessus; penser sur l'image. Ne dites point que l'esprit trionphera, qu'il aura puissance et victoire, gardes et prisons, enfin La couronne d'or. Non. Les images parlent trop haut; on ne peut les falsifier; c'est la couronne d'épines qu'il aura ».

(٢) A. Sponville, *Ibid*, p. 127.

(٣) Ibidem.



فعل الله الأفضل في مكان آخر. سلّمنا بهذا. لكن هل هو علة كافية للرضاء بالنزر القليل؟ ماذا تقولون في الفنان الذي، بتعلّة أنه كان سيَنجَح في ابداعات أخرى، يُسرّبكم نِفَاياته؟ إذا كان هذا المثال ممكنا في حق الفنانين البشر، فهو غير مقبول من طرف كائن يُفترض أنه قدير ولا متناهي الخيرية.

المؤمنون مقتنعون بأن الله خلق الإنسان على صورته، وهذا الخلق، بالنسبة إليهم، حجة دالّة على تكريم الله لهذا المخلوق. لكن في حقيقة الأمر، لو تمعنّا جيدا في النّسخة لتشكّكنا في النموذج. أن يكون الإنسان منحدرا من القرد، فهذه فكرة تبدو حسب سبونفيل أكثر قبولا، أكثر إيحاءا، وأكثر تماثلا. إلا أن هذا المصدر الحيواني لا يُضفي أية مشروعية على كارهي البشر (*misanthropes*). فالإنسان ليس بالطبيعة شريرا، هو ربما سطحي، ولكن هذه ليست خطيئته. فهو يفعل ما يستطيع بما لديه من إمكانات، أو بما يمكن أن يَقتنِيه بكدّ وجهد. وهذا ما يحملنا على أن نكون ليّني العريكة إزاءه، بل مُعجبين به حتى. ولذلك فإن النظرة المادية للإنسان رحيمة أكثر من النظرة اللاهوتية القاسية العنيفة. المادية يقول لاميتري (La Mettrie) هي الترياق ضد كره البشر (l'antidote de la misanthropie)[1]. ولأجل أن البشر هم من فصيل الحيوان، فمِن غير المجدي كراهيّتهم أو احتقارهم.[2] لكن

---

(١) La Mettrie, *Système d'èpicure*, in *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin, Charles Tutot, 1796, T. II, p. 26.

(٢) لذلك أنا لا أعتبر نيتشه من بين الملحدين الجدّيين. فكُرهُه للبشرية وإشادته بالحرب، ودعوته للإبادات الجماعية للضعفاء والمرضى، هي كلها عناصر مشينة تبعده عن نقاوة الفكر الإلحادي، وتُدخله في خانة المشوّشين الداعرين، كما سماه تولتستوي. فهو لم يكن جدّيا في معارضته للمسيحية، ولم يتبنّ الفكر التنويري العقلاني الذي هو الترياق الأنجع ضد الأديان. طريقته الفَظّة =



= في التعبير، تنطّعه وفورته الوجدانية، وطبعه المتهوّر في التعامل مع الآخرين هي العناصرالتي ربّما أكسبته هذه الشهرة. إذ أن قليلا من الرصانة والحكمة كان كافيا لكي يُهلكه، كما قال أحد الكتاب الفرنسيين. يعني أنه لو تمسّك بفكر مستقرّ وعرض أطروحاته بشيء من الوضوح وتفادى العبارات البذيئة، لما رأينا فيه هذا المفكّر العملاق اللامع، بل مجرّد بهلوان بسيط، أبكم ودون حيلة. (انظر: C. BESSE, *Nietzsche chrétien malgré lui, in Revue pratique d'apologétique, n. 16, 15 mai 1906, 146.*). وأنا أعجب كيف يهيم به هذا العدد المهول من الناس، والبعض منهم ربّما لم يطلعوا على كتاباته ولم يغوصوا فيها بجدية، وكيف يجعلونه قدوة لهم في الإلحاد، وهو الذي لم يثبت على رأي واحد، بحيث إنك تجد في كتبه الأطروحة والنقيض جنبا إلى جنب. وأظنّ أن ميشيل أونفري في كتابه «نفي اللاهوت» انجرّ مع هذا التيار، ولكنه لم يجد أمامه من إضافات قام بها نيتشه في سبيل الإلحاد إلاّ القول الفضفاض من أنه كشف «عن فكرة «تجاوز القيم السائدة» . . . أي أنه لا ينبغي على الفكرة الإلحادية أن تكون غاية في حد ذاتها فقط». لا ندري لماذا. وهل أن وراء الفكرة الإلحادية توجد فكرة أسمى وأمتن منها لتهديم خرافات الأديان وإذلالها المتواصل للبشرية، وتحريرهم من ربقتها؟ إن إلغاء الإله، حسب ما استقاه أونفري من نيتشه، الغاية من ورائه صنع «أخلاق جديدة، وقيم جديدة، لم يسبق لها أن ظهرت ولم يُفكّر فيها من قبل، لأنها لم تكن قابلة لذلك؛ هذا ما سيمكّنه تحقيق الإلحاد وتجاوزه». أقول إن الإلحاد هو نقطة الوصول التي لا يمكن تجاوزها (*nec plus ultra*)، وأن القيم الجديدة التي يدعو لها نيتشه والأخلاق التي يبشر بها، هي على حدّ قول زميله إدوين رود، أخلاق آكلي لحوم البشر، وهذا ظاهر من خلال كتبه وشذراته التي كثيرا ما يتحسّر فيها على العبودية، ويحتقر فيها العامة، ويدعو بصريح العبارة إلى الإبادات الجماعية (انظر: محمد المزوغي، **العقل بين التاريخ والوحي**، منشورات الجمل ٢٠٠٧، ص،٣١٣ ـ ٣٤٢) . في الختام أودّ أن أعبّر عن خيبة أملي وذهولي من السطحية والخواء وغياب الدقة ونقصان المراجع من كتاب أونفري، فهو برقع فقط في عنوانه، أما محتواه فيبقى دون المستوى. أدعو القارئ للتثبّت بمفرده مما قلته. (ميشيل أونفري، **كتاب نفي اللاهوت**، منشورات الجمل، بغداد ٢٠١٢، ص، ٥٠، و ٥٢).



كصُور لله، أو نُسَخٍ من النموذج «سَنُصبح سخيفين ومثيرين للقلق. كحيوانات أنتجتها الطبيعة، لسنا عديمي الخاصيات ولا عديمي المزايا[1]». مَن الذي كان يَتوقع، منذ مائة ألف سنة، أن هذه الفصيلة المُنحَدرة من القردة العليا ستَصعَد إلى القمر، ستُنجِب ميكال أنجلو، شكسبير، آينشتاين، ستخترع حقوق الإنسان وحتى حقوق الحيوان؟ سبونفيل قال إن هذه الخاصيات لا يملكها إلاّ الإنسان، أعني الدفاع عن الحيوان، لأنه لو فرضنا أن الإنسان أصبح نوعا في طور الإنقراض، لما رفع أي حيوان عقيرته للدفاع عنه. إن المحافظة على البيئة هي خاصية الإنسان، وحقوق الحيوان نفسها لا توجد إلاّ عند الإنسان. وهذا دليل إضافي على عظمة نوعنا حتى إن كنّا منحدرين من حيوان قريب منا. هذه ليست بالإنساونية المشطة ولا عبادة الإنسان بل هي واجب أخلاقي تجاه أمثالنا، وهي تحسين الإنسان وتربيته المتواصلة. يجب أن نغفر للإنسان ولأنفسنا لأننا لسنا إلاّ كذلك: لا ملائكة ولا دواب، لا عبيد ولا أسياد. أهل الأديان يريدون أن يَنسَلِخوا من طبيعتهم، ويَنزعوا عنصرهم الأرضي الحيواني، إنه جنون، كما يقول مونتيني، فهُم «عوضا أن يتحوّلوا إلى ملائكة، يتحولون إلى دواب، عوض أن يَتَعلّوا، يَهووا[2]». إن هذا الخليط في الإنسان من الضعف والقوة، من المحبة والكره، من أرقى المشاعر وأذلها، لا نحتاج لتفسيره إلى إله خالق ومدبّر، تكفي نظرية التطوّر، وتكفي قوانين الإصطفاء الطبيعي. إن الإيمان بالله لا يفيد في شيء، بل إنه بمعنى

---

(١) A. Sponville, *Ibid*, p. 128. « Comme copies de Dieu, nous serions dérisoires ou inquiétants. Comme animaux produit par la nature, nous ne sommes pas sans qualitées ni mérites ».

(٢) M. Montaigne, *Essais*, in *Œuvres de Montaigne*, Paris, Desrez, 1837, p. 632.



ما، كما يقول سبونفيل، إثم غرور (péché d'orgeuil). لكن الإلحاد، على العكس من ذلك، هو شكل من أشكال التواضع، فنحن، في العمق، أبناء الأرض ولسنا أبناء السماء.

الحجة السادسة والأخيرة التي تحمل الشخص على الحسم لصالح الإلحاد، هي حسب سبونفيل الأكثر ذاتية، من حيث أنها تتعلّق بمشاعرنا نحن كذوات لها رغبة في الله. إن كنتُ مُلحدا، فذلك أيضا لأنني أتمنى أن يكون الله موجودا. وأن يكون المرء ملحدا فهذا لا يعني بالضرورة أنه ضد الله. فعلا، لماذا يكون ضد ما هو غير موجود؟ لقد كان ساذجا ماركس الشاب، حسب سبونفيل، لأنه قال في أطروحته عن ديموقريطس وأبيقور «الفلسفة لا تَخفِي ذلك، فهي تَتبنّى عقيدة بروميثيوس: أنا أكره كل الآلهة[1]». الفلسفة لا شأن لها بالكره أو بالمحبّة، ولا حتى الفلاسفة يكرهون الله، بما في ذلك الملحدين منهم، بل العكس هو الصحيح: ما الشيء الأعزّ علينا من إله عطوف رحيم؟ مَن الذي لم يَحلم بذلك في حياته قطّ؟ «لكن هذا ليس بعلة كافية للإعتقاد فيه. ماذا يستطيع أن يُبرهن حلم ما؟». لا شيء. من المحال أن نصنع الله من حلم أو رجاء أو رغبة ذاتية. نحن نرغب في السعادة وحسن البقاء، في المحبة اللامتناهية، في أن نتمتّع بصحة جيّدة ودائبة، بحياة كريمة دون أن نشقى أو نموت، في أن ننال محبة الآخرين ونعيش في وئام معهم إلى الأبد. لكن لحدّ الآن هذه الأشياء مستحيلة التحقيق، إلاّ أن الدين يَعِدنا بكل هذه النّعم في عالم آخر. هذه وُعُود

(١) الكلمة التي أوردها ماركس هي من أسخيلوس، من مسرحية «بروميثيوس مقيّدا» وترجمتها «أقولها بصراحة، أنا أكره كل الآلهة». انظر:

K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, trad. it, Id, *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, a cura di Diego Fusaro, Bompiani, Milano 2004, p. 99.



جميلة باهرة وعظيمة، ولكن ربّما لهذه الأسباب فهي تحملنا على الشك في صدقها وامكانية تحققها الفعلي. إن وعود الأديان كما يقول فرويد في «مستقبل وهم» هي من قبيل الأوهام والأفكار الهاذية، لا بل إن المذاهب الدينية مبنية على أمنيات وأحلام هذيانية «إنه لجميل ورائع حقا أن يكون هناك إله فاطر للكون وعناية إلهية رؤوف، ونظام أخلاقي للكون وحياة ثانية، لكن من المثير للفضول فعلا أن يكون هذا كلّه هو بالتحديد وبالضبط ما يمكننا أن نتمنّاه لأنفسنا[1]».

الحجة السادسة والحجة الثالثة، يقول سبونفيل، يُشكلان نوعا من التقاطع بحيث إن أحداهما تعدعّم الأخرى: الله هو لا مفهوم، من وجهة ميتافيزيقية، لكي لا نشكّ فيه؛ الدين هو معلوم جدّا، من وجهة نظر أنثربولوجية، لكي لا يكون مشكوك فيه. إننا، على حد قول سبينوزا، في الإيثيقا «على استعداد طبيعي للتصديق البسيط بما نأمله، بينما لا نُصدّق إلاّ بصعوبة بما نخشاه[2]»، ومن هنا نَبَعت «الخرافات التي يخضع لها البشر أينما وُجدوا». هذه علّة إضافية، حسب سبونفيل، لكي لا نثق باعتقاداتنا، حينما تسير في اتجاه ما نتمنّاه. فعلا، من الذي لا يتمنى الانتصار النهائي للعدل على الظلم، وللسّلم على الحرب؟ من الذي لا يرغب في أن يكون محبوبا؟ من الذي لا يتمنّى انتصار الحياة على الموت؟ لو كان الأمر بأيدنا لفعلناه للتوّ، دون انتظار إله قدير لم يرنا من قدرته أي شيء لتحقيقها. ولكن بما أنه خارج عن أيدينا، وجب القول إن الرغبة التي لدينا في الله ـ رغبة «أب

---

(١) فرويد، **مستقبل وهم**، م. س، ٤٦.

(٢) باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٩، قضية ٥٠، ص، ١٩٤ ـ ١٩٥.



مشوّه»، كما يقول فرويد، للصغار الذين هم نحن، رغبة في الحماية والمحبة ـ هي واحدة من أقوى الحجج ضد الاعتقاد في وجوده[١].

الحصيلة النهائية هي أن كل الطرق العقلية تقود إلى الإلحاد، إلى نفي وجود الله، دون تردد ودون أي خوف أو حزن. إن القارئ ـ يختم سبونفيل ـ يعرف الآن، لماذا لا أومن بوجود إله: لأن لا واحدة من الحجج تبرهن على وجوده؛ لا واحدة من التجارب تدلّ عليه؛ لأنني أريد أن أبقى أمينا للأسرار أمام الوجود، للرعب والعطف أمام الشرّ، للرحمة أو السخرية أمام السطحية، وأخيرا لليقضة والانتباه، أمام رغباتنا وأوهامنا. المهمّ والبديهي هو أن نتفادى الزعم بفرض قناعاتنا على أي أحد: «يكفي المطالبة بحق التصريح بها علنا، وإخضاعها، كما ينبغي، إلى النقاش[٢]». هنا يتكلّم سبونفيل من موقع علماني ديمقراطي، ومِن بلد شهد أكبر ثورة ضد الدين لم يسبق لها مثيلا في التاريخ. لكن تصوّروا أن أحدا من الناس في العالم العربي تجرّأ على نقد الدين، ونقد القرآن ومحمد والأنبياء والوحي، وأعلن أفكاره على الملأ، ماذا سيكون مصيره؟ نحن نعيش في التعصّب، وقد ازداد حدّة

---

(١) A. Sponville, *Ibid*, p. 139.

(٢) A. Sponville, *Ibid*, p. 140. « Le lecteur sait maintenant pourquoi, pour ma part, je n'y crois pas: d'abord parce qu'aucun argument ne prouve sont existence; ensuite parce qu'aucune experience ne l'atteste; enfin parce que je veux rester fidèle au mystère, face à l'être, à l'horreur et à la compassion, face au mal, à la misericorde ou à l'humour, face à la mediocrité (si Dieu nous avait créés à son image et absolument libres, nous serions imperdonables); enfin à la lucidité, face à nos désirs et à nos illusions. Ce sont mes raisons, du moins celles qui me touchent ou qui me convainquent de plus. Il va de soi que je ne prétends les imposer à quiconque. Il me suffit de revendiquer le droit de les énoncer publiquement, et de les soumettre, comme il convient, à la discussion ».



في العقود الأخيرة، وتصاعدت وتِيرته حتى أصبح عكسه يبدو لنا أمرا غريبا وناشزا.

ما هو التعصّب؟ إنه حمل الاعتقاد على أنه معرفة، أو إرادة فرضه بالقوّة (الإثنان متساوقان: الدغمائية والإرهاب يُغذّي أحدهما الآخر). إنه خطأ مضاعف، يقول سبونفيل، خطأ ضد العقل، وخطأ ضد الحرية، والذي يجب مقاومته بوسيلتين: الديمقراطية، ووضوح الفكر. الدين، بالنسبة لسبونفيل «هو حق من الحقوق. واللادين أيضا. يجب إذن حماية أحدهما والآخر، بمنع كليهما من فرض ذاته بالقوة. هذا ما نسميه العلمانية، أثمن إرث للتنوير[١]». لكن واقع الحال، خصوصا في البلدان العربية، يُثبت عكس ذلك، ويُبيّن حجم الخطر المحدّق بالفكر الحر، بل إن هذا الخطر اجتاح حتى الغرب نفسه الذي آوى المسلمين وفتح لهم أبوابه، ولكنّهم ارتدّوا على إرثه التنويري وأصبحوا يهدّدون مكاسبه التحرّرية من الداخل. سبونفيل، يعترف بأن إرث الأنوار الآن في وضعية خطرة ولكن هذا حافز إضافي لكي ندافع عنه، ضد كل أصوليّة، ونُمرّره إلى أبنائنا، ذلك أنه لا شيء يعلو على الحرية، وليس هناك من خير أسمى من حرية التفكير. «إن حرية الفكر هي الخير الوحيد، ربما، الذي هو أثمن من السلم. ذلك لأن السلم، بدونها، ليس إلاّ عبودية[٢]».

---

(١) A. Sponville, *Ibid*, p. 140-141.

(٢) A. Sponville, *Ibid*, p. 141. « C'est ce qu'on appelle la laïcité, le plus précieux héritage des Lumières. On en redécouvre aujourd'hui la fragilité. Raison de plus pour le défendre, contre tout intégrisme, et pour le transmettre à nos enfants. La liberté de l'esprit est le seul bien, peut-être, qui soit plus précieux que la paix. C'est que la paix, sans elle, n'est que servitude ».



١١ . فضيلة الإلحاد . ورذيلة الإيمان

كنتُ قد أوردتُ في المقدمة قولة للفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو من أننا لا يمكن أن نبرهن على أن الله غير موجود وبالمثل لا يمكن أن نبرهن على وجوده مرة واحدة وإلى الأبد. هذا الموقف اصطُلح عليه في الفلسفة باللاأدرية، والذي استغلّه أهل أديان وجعلو منه ركيزة ضد الملحدين الذين يقدمون البراهين على عدم وجود الله. لكن في حقيقة الأمر البراهين المزعومة على وجود الله، كما يقول أوغوستو فيانو (A. Viano) ـ فيلسوف إيطالي معاصر، ومناهض لعدميّة فاتيمو ـ هي براهين وهمية، تُستخدم كمقدمات اعتباطية، ومنها تُستخرج نتائج فاسدة، وبالتالي فإن وجود الله ليس هو موضوع قضية غير قابلة للتقرير (indecidibile)، لأن القضايا الغير قابلة للتقرير يجب أن تَتشكّل داخل نظريات مغايرة جدا للتعاليم اللاهوتية[١]. ثم إن المعتقدات الدينية الوضعية متعددة ومختلفة في ما بينها، ومن المحال اختزالها في جسم متجانس وقارّ وتقديمها كحجة لأصالتها وتجذّرها في الطبيعة الإنسانية. وليس هناك ما يُستَنتَج لصالح الدين من خلال الاعتبارات حول الحدود الفعلية للمعرفة: الحدود موجودة ولا يمكن نكرانها، ولكن القول بأنها ملاصقة لعقل الإنسان، ومنها الزعم بأن العلم، نتاج هذا العقل القاصر، لا قيمة له وبالتالي غير قادر على تقديم أي عزاء للإنسان، هو قول خاطئ ومتجنّ. فأعداء العلم الظاهرون والمتخفّون، كما يقول فرويد، يأخذون عليه أنه لا يعلمنا إلاّ النزر القليل «وترَكَ الظلام يُغلّف عددا أكبر بما لا يُقاس من الأشياء[٢]»، ويشتكون من لايقينيّة العلم

---

(١) C. A. Viano, *Elogio dell'ateismo*, in *MicroMega* n. 5 - 7 marzo 2006, p. 41.

(٢) فرويد، مستقبل وهم، م. س، ص، ٧٥.



«ويتّهمونه بأنه يستنّ اليوم قانونا يتبيّن الجيل التالي خطأه، فيستبدله بقانون جديد لن يكون بدوره أطول عمرا من سابقه[1]». لكن العلماء لا يسقطون في هذا الفخ، لأن الاكتشافات العلمية ليست هو بثورات تقوّض إحداها الأخرى، فنحن نملك في عديد الميادين «نواة من المعارف الأكيدة وشبه النهائية»، ثم إن أصحاب هذا الاعتراض ينسون صغر سن العلم وحداثته، وقصر الزمن اللامتناهي المتصرّم منذ أن بلغ العقل الانساني القوة الكافية لمواجهة المهام التي يطرحها عليه.

حينما نتحدث عن السرّ والغيب وأشياء من هذا القبيل للقول بوجود أسئلة غير قابلة للإجابة، فهذا إما لأنها غير متوفرة الآن، أو أنها تابعة لمحدودية نسق المعرفة المعمول به أو لأن الأسئلة غير مناسبة. الأسرار بالمعنى الصحيح هي تلك المودوعة في التراث الديني، يعني «الأشياء الغير مفهومة والأكاذيب الموجودة فيها[2]». أهل الأديان، طبعا، يحملونها على محمل الجدّ، بينما الغير مؤمنين، يترددون في تسمية تلك الأشياء بأسمائها ويعلّقون الحكم، ناسين أن الدين هو مسألة إيمان وطقوس وكتب أكثر منه مسألة براهين علمية وتعاليم لاهوتية.

إن وضعية كروتشي وفاتيمو وهابرماز حاليا، ومن قبلهم بعض المتألهين الإنجليز وأشخاص مماثلين، هي وضعية غير مريحة وربما مضرّة. فهم يعتقدون بأنهم يسلكون مسلكا حكيما باتخاذهم طريقا وسطا، بين الإيمان والإلحاد، ولكن في العمق هذا ليس إلاّ مهادنة مع الخطأ. إنهم يرفضون النتائج ويقبلون المبدأ؛ يحافظون على الشبح، دون التنبؤ بأنه عاجلا أو آجلا سيُنتج نفس المفعول وسيُولّد رويدا رويدا

---

(١) فرويد، مستقبل وهم، ص، ٧٦.

(٢) C. A. Viano, *Elogio dell'ateismo*, ibid, p. 42.



نفس الجنون في الرؤوس ذاتها. دولباخ محقّ، وكأن كلامه نازل على المفكرين العرب المهادنين. قال إن أغلب المصلحين وأنصاف المتشككين: «لا يُقلّمون إلاّ شجرة مسمومة دون التجرّؤ على المساس بجذورها: لا يدرون أن تلك الشجرة ستعطي نفس الثمار[١]».

الإعتقاد في الله هو خطأ، مبني فقط على جهل الإنسان وعماء بصيرته أمام الطبيعة، وليس هناك من خطإ صالح للجنس البشري كما يقول دولباخ[٢]. إذ كلّما أولى البشر أهمية قصوى لأفكارهم المسبقة كلما كانت النتائج وخيمة، ولذلك فإن فرانسيس باكون على حق حينما قال إن أقبح الأشياء هو الخطأ مؤلّها. فعلا، النتائج المترتبة عن الأخطاء الدينية كانت دائما وستكون وخيمة ومدمرة للغاية. وكلما احترمنا تلك الأخطاء كلما خلخلت كياننا وشوّشت أفكارنا وانعكست سلبيا على تصرفاتنا. إن منبع هذا البؤس الذي تتخبط فيه الإنسانية هو تصوراتهم القبيحة على الإله. فلا شيء أكثر عبثا وأشد خطورة من اسناد الاله صفات إنسانية، من عدل ورحمة وحكمة، تُنقض باستمرار في كل لحظة بالظلم والتجبّر واللاعقل. أفلاطون يقول بأن الفضيلة تكمن في التشبّه بالله. لكن أين نجد هذا الإله الذي يجب أن نتشبّه به؟ هل في الطبيعة؟ لكن الذي يُفترض أنه مُحرّك الكون وحافظه يُوزّع دون مبالاة على الجنس البشري المصائب والخيرات؛ فهو غالبا ما يكون جائرا إزاء الأنفس الطاهرة، ويغدق أكبر النّعم على الكائنات الخبيثة؛ وإذا كان سيأتي يوم ما، كما يؤكد المؤمنون، يُظهر فيه عدله، فنحن ملزمون، يقول دولباخ، على الانتظار حتى مجيئ ذاك الوقت كي نُنظّم سلوكنا طبقا لأفعاله.

---

(١) نظام الطبيعة، ص، ٣٥٧.

(٢) H. T. D'Holbach, *Système de la nature II*, p. 233.



هل نَتشبّه بإله الأديان التوحيدية؟ هذا مستحيل على الإطلاق. لأن كلها تُعلن لنا إلها متسلّطا قاسيا انتقاميا لا يعرف قانونا ولا يتبع إلاّ أهواءه، يجتبي الخلق أو يلعنهم بحسب نزواته، يتصرّف كمعتوه ويتلذذ بالمذابح، والغزوات واللصوصية؛ يَعبَث بمخلوقاته الضعيفة ويُثقل كاهلهم بتكاليف سخيفة، يمكر بهم وينصب لهم باستمرار الفخاخ، ويمنعهم بكل حزم من استشارة عقولهم. «ماذا تصبح الأخلاق إذا اقتُرح مثل هذا الإله كنموذج؟[١]». التجربة تبيّن أن الدين في كل بلد، بعيدا عن أن يساهم في تحسين الأخلاق فهو يزعزعها ويَمحقُها. إنه يُفرّق شمل الناس بدل أن يوحّدهم؛ فالبشر بسبب معتقداتهم الدينية عوض أن يتحابّوا ويمدوا لبعضهم يد المساعدة، يتصارعون ويحتقرون بعضهم بعضا، يحقدون ويضطهدون بعضهم بعضا، يذبحون أمثالهم بسبب آراء تافهة: أقل فارق في تصوراتهم الدينية يجعلهم أعداء، يميّز بينهم في الرّتب والمصالح ويضعهم في صراع دائم. لأجل افتراضات لاهوتية كفّروا بعضهم بعضا، ودخلت أمم في حرب مع أمم أخرى، والحكام يتسلحون ضد مواطنيهم، المواطنون يشنون الحرب ضد جيرانهم، الآباء يكرهون أبناءهم، وهؤلاء يقطعون آباءهم بالسيف، عائلات بأكملها تمزّقت، مجتمعات آمنة تفكّكت ودبّت فيها الفتنة، وكل طرف يدّعي أنه يمتثل إلى أوامر إلهه ولا يجد أي عيب في الإجرامات التي يقترفها باسمه.

إن اسم الله لم يمثل على مدى التاريخ إلاّ ذريعة في الأرض لتبرير أهواء الناس[٢]. أصحاب الطموح والخداع والاستبداد يستعملونه دائما لكي يتركوا الناس في وضعية دونية، يرزحون تحت سلطتهم الغاشمة:

---

(١) دولباخ، **نظام الطبيعة**، ن. م، ص، ٢٣٦.
(٢) نظام الطبيعة، ص، ٣٤٠.



الطاغية لإحكام قبضته على الرعية وخنق حريتهم؛ الفقيه اللاهوتي لإلجام العوام عن التفكير ومَنعِهم من الاستقلال بالرأي؛ المؤمن المتعصب يستعمل قضية الله لكي يُطلق العنان لانتقامه، وليُسرّح وحشيته، وحُنقه الذي يسمّه تقوى. وفي كلمة واحدة الإعتقاد في الله لا يَجلِب إلاّ الكوارث، والدين « خطير لأنه يبرّر ويشرّع أو يزكّي الأهواء والجرائم التي يجني منها الثمار[١]».

ونجد نفس التعصب والجنون في الطقوس والعبادات والأضاحي التي تُبجّلها الشعوب المؤمنة على الفضائل الإجتماعية والأخلاقية. لقد قدّموا لإلههم أضاحي بشرية، البعض الآخر بَتروا أعضاءهم أو عذبوا أنفسهم بقسوة لإرضاء إلههم والتقرّب منه. إن إله اليهود هو طاغية لا يَتنفّس إلاّ الدماء والتقتيل والمجازر ويطلب من عبّاده الصاغرين أن يُقدّموا له رائحة الذبائح حتّى. مالك، إله الفينيقيّين، هو آكل لحوم البشر؛ الروح الخالص المسيحي يريد، لكي تهدأ فورته، أن يُقتَل ابنه؛ إله المسلمين يبارك الحروب ويحرّض نبيّه على قتال البشرية جمعاء، ويغضب إن تقاعس أحدهم عن القتال.

هذه، يقول دولباخ، هي نماذج الآلهة التي تتوفّر عليها البشرية. هل من الغريب أن اسم الله أصبح عند كل الأمم رمزا للإرهاب، للجنون، للبشاعة للاإنسانية، وصالحا فقط كتعلّة للخرق الفضيع لواجبات الإنسان الأخلاقية[٢]. إنها النتائج الضرورية المترتبة عن الإعتقاد في ذاك الكائن الوهمي الذي فَسَخ دون رجعة مشاعر الرحمة من قلوبهم، ورَفَع الأخلاق عن تصرفاتهم، وهجّر السعادة والعقل من كينونتهم، وبكلمة واحدة المؤمنون يصبحون مجانين، عنيفين، كل مرّة

---

(١) نظام الطبيعة، ن. ص.
(٢) نظام الطبيعة، ن. م، ص، ٢٣٨.



أرادوا فيها التشبّه بالإله الذي يعبدونه ويتقربون منه ويخدمونه بحماسة. ليس في السماء يجب التّفتيش عن مثال الأخلاق والسيرة الحسنة، بل في طبيعة الإنسان والتجربة والعقل: إن أخلاق السماء هي دائما ضارة للأرض. إن آلهة وحشيّين دمويين متسلطين لا يمكن أن يُخدَموا إلاّ من طرف رعية شبيهة بهم.




مكتبة
الفكر الجديد

مناجاة الملحد

المنطق يُعلّمنا بأن عديد الأشياء المتناقضة في ما بينها لا يمكن أن تكون صحيحة. الممكن حسب تعريف الفلاسفة هو ما لا يتنافى مع نفسه، وخال من التناقض الداخلي. وعلى العكس من ذلك ليس هناك أي تفكير، أو وحي، أو أي معجزة قادرة على أن تُكذّب ما أثبتت التجربة أنه صحيح وبيّن بذاته. إلاّ عقلا معتوها يمكنه أن يقرّ بالتناقضات ويمكث عليها. لكن الإله هو رُكام من التناقضات والمحالات والخلف، والذي وجوده لا يمكن أن يرقى حتى إلى درجة الإحتمال، لا بل حتى إلى مجرّد فرضية، كما قال أحد علماء الفيزياء[١]: إنه بكلّ بساطة مستحيل اطلاقا. وكل المجهودات الهائلة التي خصصها أهل الأديان و«علماؤهم» للبرهنة على وجود الله، لم يُحالفها الحظّ وباءت بالفشل الذريع. ولم يحالفهم الحظ حتى في إعطاء صورة مشرقة لإلههم، لأنهم حملوا عليه أبشع الصفات وشحنوه بالتناقضات المنفّرة للعقل. وهذا الاعتقاد كان في الحقيقة الوبال الأكبر

(١) أقصد عالم الفيزياء الإيطالي جورجو باريسي (Giorgio Parisi) وتصريحه هذا جاء في مقابلة أجرتها معه جريدة (La Repubblica 31/12/2010) حيث قال إجابة عن سؤال: هل تعتقد في وجود الله؟ «الله بالنسبة لي لا يمكن أن يكون ولو افتراضا».



عليهم، لأنه لم يُصلح من حالهم في شيء، وواقع أعمالهم وطبيعة تصرّفاتهم تُفنّدهم بصورة جدّ مزرية: إرهابهم ضد البشرية هو نسخة من إرهاب إلههم. إن صانعي الأديان من أنبياء ورسل ودجّالين هم المسؤولون عن المآسي التي تكبّدتها البشرية منذ أن استقر لهم الأمر واستحوذوا على قلوبهم وعقولهم. لم يُمَرّروا لهم أي فضيلة فكرية أو أخلاقية بل اضطهدوا نفوسهم وجَلَدوا عقولهم بخرافاتهم المذلة. إن إلههم صاحب الوجهين (رحيم ومنتقم، غضوب وحنون) لا يحتّم علينا أن نتوجه له بالصلوات والدعاء، أو الإهتمام التعيس بفكرته، بل على العكس من ذلك يجب طرده من عقولنا لكي نُحافظ على سعادتنا وراحة أنفسنا؛ يجب علينا أن نَضعه في عداد الشرور التي تُضاعف العذابات وتُصعّد الآلام كلّما تأملناها. من أي جهة نَظرنا إلى هذا الإله الذي يَفخر به أهل الأديان التوحيدية ويَعتبرونه أعظم مجد لهم فلن نجد إلاّ وحشا لاأخلاقيا يتلذذ بمصائب عباده ويسخر من صلواتهم. إن المتّقين الذين يقولون إنهم يحبّون بصدق إلههم، فهُم إمّا كذابون أو مجانين (sont ou des menteurs ou des foux) كما قال الحكيم دولباخ. من المحال محبة كائن فكرته لا تثير في النفوس إلاّ الرعب، وأحكامه يَرتَعد منها الجميع. كيف يمكن، دون ذعر، تصوّر إله يُفترض أنه بربري للغاية لكي يستطيع أن يَلعننا إلى الأبد؟ لا يقال لنا بأن مخافة الله هي مخافة بُنوّة، أو مخافة تقدير مقرونة بالمحبة. إن ابنا لا يمكنه أبدا أن يحب أباه حينما يعلم أنه وحشي للغاية وقادر على تعذيبه أشد العذاب لاقترافه أي صغيرة أو كبيرة. لا أحد على وجه الأرض يمكنه أن يملك ذرة من المحبّة لإله يصبّ عذابه، اللامتناهي في الديمومة والعنف، على تسع وتسعين بالمائة من عباده[١].

---

(١) T. D'Holbach, *Le bon sens*, op. cit, p. 60.



إن الإنسان الملحد الذي استطاع التحرر من تلك الاستيهامات القاتلة، يمتاز على الإنسان المتديّن الخرافي والمرتجف بتأسيسه في هذا العالم وفي قلبه راحة تجعله أسعد منه. إذا قَشّعت دراسة الطبيعة عن ذهنه غمامة الجهل وطردت جرثومة الخرافات التي مازالت عالقة في روح المؤمن بالله، فهو يحوز على أمان محروم منه هذا الأخير.

لكن لو افترضنا جدلا بأنه عكس توقّعات الملحد الفاضل، هناك إله خيّر، حكيم وعادل ورحيم، وليس شيطانا خبيثا جائرا كما تصوّره الأديان، كيف سيكون موقفه إذا وُضع أمامه؟ وكيف سيُبرّر نفسه؟ دولباخ صاحب هذا الافتراض يضع على شفتي الملحد المناجاة التالية، التي هي في حقيقة الأمر محاسبة عقلانية لهذا الإله وليس تبريرا خانعا. أُورِدُ هذه المناجاة الرائعة راجيا أن تساهم ولو بنزر قليل في تقشيع بقايا الخرافات العالقة بذهن المؤمنين من أهل الإسلام الذين مازالوا يرزحون تحت وطأة الإعتقاد في وجود الله، ومازالت تعبث بعقولهم مواعظ الدعاة الوهابيّين وتهديداتهم الإرهابية بعذاب القبر ويوم القيامة والجنة والنار: «يا الله؛ أيها الأب الذي اختفيت عن ابنك! أيها المحرّك غير المفهوم والمختفي الذي لم أستطع اكتشافه! اعذرني إذا كان عقلي المحدود عجز عن التعرّف عليك في طبيعة كل شيء بدا لي فيها حتميّا. اعذرني إذا كان قلبي الحساس لم يقدر على تمييز ملامحك السَّنِيّة تحت وجه الطاغية المتجبر الذي يعبده المؤمن الخرافي بارتعاد: لم استطع أن أرى إلا شبحا غائما في ذلك التركيب المشوّش لصفات مستحيلة لَحَّفَك بها الخيال. كيف يمكن لِعينَاي الضعيفة أن تُدركك في طبيعة لا ترى فيها أحاسيسي إلاّ كائنات مادية وصور فاسدة؟ أأنَا قادر عن طريق هذه الحواسّ اكتشاف جوهرك الروحي الذي لا يخضع للتجربة؟ كيف العثور على براهين مستقرّة لخيريّتك في مصنوعاتك التي غالبا ما أراها ضارة بدل أن تكون نافعة



للكائنات التي أنتمي إليها؟ هل يستطيع عقلي الضعيف المجبور على استخدام طاقته الذاتية أن يَبُتّ، عن طريق مخططك وحكمتك وعقلك، في وجودك بينما لا يَعرض عليّ الكون إلاّ خليطا متداولا من النظام والشواش، من الخير والشرّ، من الكون والفساد؟ هل كان بمقدوري أن أمجّد عدالتك في الوقت الذي أرى فيه الرذيلة منتصرة والفضيلة تذرف الدموع؟ هل يمكنني أن أتعرّف على صوت كائن مملوء حكمة في تلك النبوّات الملتبسة والمتناقضة والصبيانية، التي عمد كذابون على أشاعتها باسمك في مختلف أصقاع الأرض؟ إذا رفضتُ الإعتراف بوجودك فذلك لأنني لم أعرف ما يمكنك أن تكون ولا وضعك ولا الصفات التي يمكن إضفاءك. إن جهلي معذور لأنه كان قاهرا؛ إن روحي لم تَنْصَع إلى سلطة بعض الرجال الذين هم أنفسهم يعترفون بأنهم أقل نورا منّي في معرفة ذاتك، وهُم في صراع دائم بينهم، ولا يتفقون إلاّ في الصراخ في وجهي لكي أضحّي لهم بالعقل الذي وَهبتَني إيّاه[1]».

«لكن، يا الله، إذا كنتَ تحبّ مخلوقاتك فأنا أحببتهم مثلك؛ لقد اجتهدتُ لكي أجعلهم سعداء في الحيّز الذي عِشتُ فيه. إذا كنتَ صانع العقل فأنا أصغيت إليه دائما واستمسَكتُ به؛ إذا كانت تُعجبك الفضيلة فإن قلبي دائما قد شَرّفها؛ لم أتَعدّ على حدودها قطّ، وحينما سَمَحت لي بذلك قواي فقد مارستها أنا نفسي؛ كنتُ زوجاً عطوفا وأباً حَنونا، صديقا مخلصا، ومواطنا صالحا ومتحمّسا. لقد مَددتُ يد العون للمعوزين، واسيتُ المنكوبين: إذا كان ضعف طبيعتي قد ألحق بي الضرر أو أقلق الآخرين، فإنني لم أقهر المساكين بظلمي، لم آكل أموال اليتامى... إذا خَلقتَ الإنسان اجتماعيا، إذا أردتَ أن يبقى

(١) دولباخ، **نظام الطبيعة**، م. س، ص، ٣٠٢.



المجتمع ويكون سعيدا، فأنا كنتُ عدوّ كل أولئك الذين يضطهدونه أو يخدعونه ليستغلوا تعاسته.

إنْ فَكّرتُ فيك بطريقة سيّئة فذلك لأن عقلي لم يستطع تصوّرَكَ؛ إذا تكلّمتُ عنك بسُوء فلأن قلبي الإنساني جدّا ثار ضد الصورة القبيحة التي رسموها لك. إنّ أخطائي كانت نتيجة للطّبع الذي مَنحتَني إياه، للظروف التي وضعتني فيها دون موافقتي، للأفكار التي اعتملت في ذهني على الرغم منّي. إن كنتَ خيّرا وعادلا كما يؤكّدون لا يمكنك أن تعاقبني بسبب هذيان مخيّلتي، ولا جرّاء الأخطاء التي تسببت فيها وجداناتي، استتباع ضروري للأعضاء التي تلقّيتها منك. وهكذا فإني لن أخاف منك، ولن أخشى المصير الذي هيّأته لي لأن خيريّتك لا تسمح بأن أعاقب بسبب زيغ لا يمكنني تفاديه. لماذا لم تمنع عني المجيئ إلى الحياة عوض أن تناديني إلى صفوف الموجودات العاقلة لكي أتمتّع بحرية تحتّم عليّ التعاسة؟ إذا ما عاقبتني بصرامة ودون حدّ لأنني استمعتُ إلى العقل الذي وَهَبْتَنِيه؛ إذا لَعَنتَني من أجل أوهامي؛ إذا غضبتَ عني لأن ضعفي أوقَعَني في المزالق التي وضَعتَها أمامي في كل مكان، لكُنتَ أقسى وأظلم الطغاة، أنتَ لستَ بإله أبدا، بل إنك شيطان خبيث مجرم، وأنا مُجبَر على تحمّل قانونك وإشباع رغباتك البربرية؛ ولكني أتفاخر بأني، على الأقل لبعض الوقت، كسّرتُ أغلالك التي لا تُحتَمل[١]».

---

(١) Ibid, p. 303 - 304. « Si tu me punissais avec rigueur et sans fin pour avoir écouté la raison que tu m'avais donnée; si tu me chatiais de mes illusions; si tu te mettais en colère parce que ma faiblesse est tombée dans les embûches que tu m'avais dressées de toutes parts, tu serais le plus cruel et le plus injuste des tyrans, tu ne serais pas un Dieu, mais un Démon malfaisant dont je serais forcé de subir la loi et d'assouvir la barbarie; mais dont je m'applaudirais d'avoir, du moins pour quelque temps, secoué le joug insupportable ».



هكذا حقّا يمكن أن يتكلّم الإنسان الملحد تلميذ الطبيعة الذي لم يركع لأوهام الدين في هذا العالم، ولن يركع لها حتى إن قُذف به افتراضيا في مناطق خيالية، ووَجد نفسه أمام إله كل صفاته وأفعاله مخالفة رأسا لما تعلّمه عن الحكمة والفضيلة والعدالة في عالمه الأرضي. وهكذا أيضا يستطيع أن يتكلم الإنسان العربي لو تخلّص من وهم الإله وكسر أغلال دينه وإرهاب وُعّاظه الوهابيين الذين عمّقوا جروحه وفتكوا بعقله وجسمه.



الفهرس

I
أفكار مسبقة عن الإلحاد

II
فساد الأديان



III

شقاء المؤمنين

IV

تقرير الإلحاد




مكتبة
الفكر الجديد

هذا الكتاب

هذا الكتاب فيه استعراض نقدي جدالي للمسألة الدينية وعلى رأسها مسألة وجود اللّه واستتباعاتها النظرية والعملية، وبالتالي فهو ليس بعَرض جاف لمختلف الآراء على شاكلة تواريخ الملل والنحل الكلاسيكية، بل فيه موقف واضح وصريح لطرف ضد الآخر.

إن الظروف الراهنة تُحتّم على المفكرين الأحرار إعادة الخوض في هذه المسألة بجدية، لأن العقلانية في العالم العربي الآن تواجه مخاطر كبيرة، خصوصاً بعد زوبعة ما يسمّى بالربيع العربي...



